AUTHOR:
BAYLE, X. TORAU

TITLE:
INTRODUCTION A L'ETUDE DE LA PHILOSOPHIE

PLACE:
PARIS

DATE:
[1919]

Master Negative #

92-80774-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

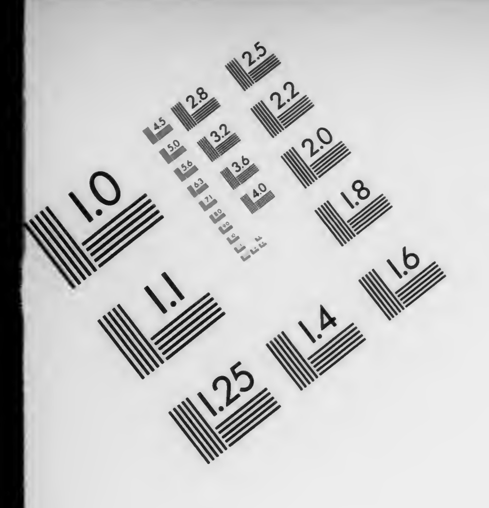
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Bayle, X. Torau.
...Introduction à l'étude de la philosophie. Paris, Chiron, [c1919]
278 p. 19 cm. (On cover: Bibliothèque de philosophie moderne)
At head of title: X. Torau-Bayle.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm   REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6-3-93   INITIALS MGG
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



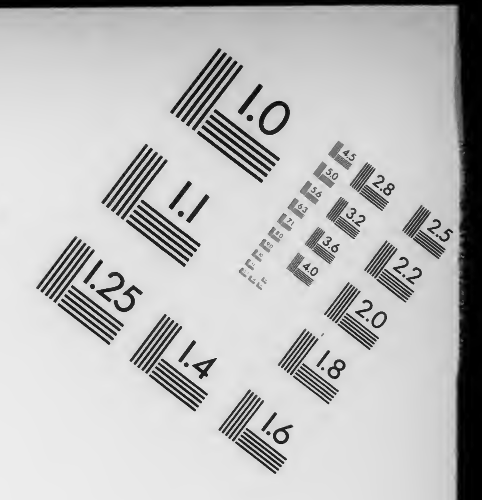


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



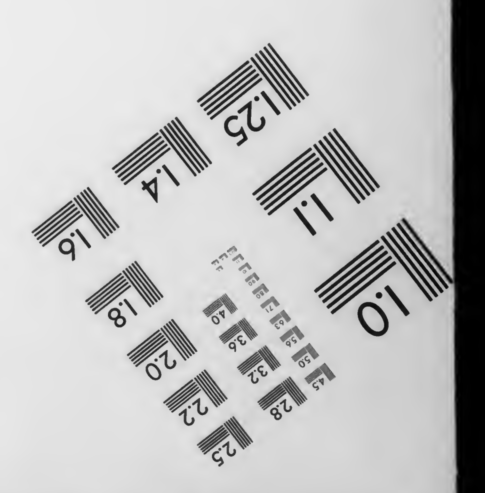
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

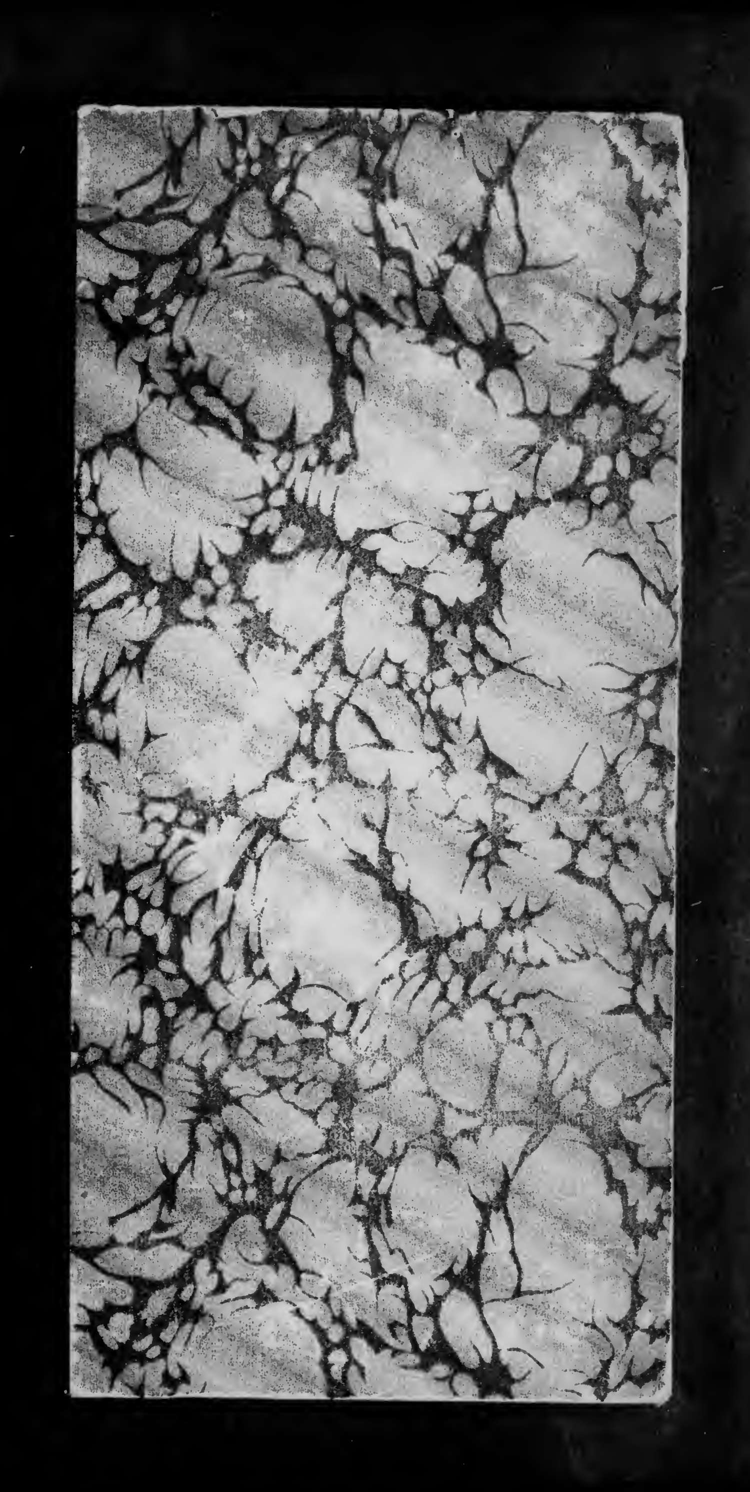
1 2 3 4 5

Inches

1.0 4.5 2.8 2.5 5.0 5.6 3.2 2.2 6.3 7.1 3.6 8.0 4.0 2.0 1.1 1.8 1.25 1.4 1.6



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.




SIGILLVM COLLEGII COLVMBIAE NOVI EBORACI
IN LVMINE TVO VIDEBIMVS LVMEN

INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE

DU MEME AUTEUR

La campagne des Dardanelles. — Documents diplomatiques et carnet de campagne (Éditions et Librairie) 1 vol. (avec cartes) 4.00

X. TORAU-BAYLE

INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE

PARIS
" ÉDITIONS ET LIBRAIRIE "
E. CHIRON, Éditeur
40, Rue de Seine, 40

A Monsieur le Président Wilson

AVANT-PROPOS

Valeur des Postulats

A chaque époque de l'histoire, quelques penseurs ont entrepris de classer et de réviser les valeurs qui sont à la base de la connaissance humaine ou qui constituent les fondements de la vie morale : ainsi sont nées les diverses philosophies.

Le besoin de philosopher apparaît à l'historien comme ayant été un désir impérieux des grandes élites intellectuelles cherchant à se définir pour se mieux comprendre ou se dépasser, soucieuses de prendre pleinement conscience de l'exacte situation de la pensée et de la découverte de leur temps, afin, soit de trouver les bases de la vérité, soit de préciser les éléments du progrès, soit de mieux déterminer les règles de l'action.

Les philosophies sont ainsi l'œuvre de rares et puissantes individualités souvent en révolte

contre certaines des idées ou des traditions admises à leur époque; mais tous les peuples ne les ont pas vues éclore.

Dans ses manifestations les plus hautes, la philosophie, on doit le constater tout d'abord, n'a pas été l'apanage de certains groupes ethniques et ce sont toujours les mêmes nations qui ont vu naître les grands abstracteurs. Un premier fait singulier s'impose à l'attention de l'historien : les Russes, les Portugais, les Espagnols, les Nations de l'Orient méditerranéen moderne, les Africains et les Asiatiques contemporains, n'ont jamais participé au mouvement philosophique d'une façon très importante et surtout décisive. Ces peuples ont pu se contenter, soit des cosmogonies et des règles morales édictées par des religions, soit des lois et des pratiques traditionnelles, ou encore ils ont seulement suivi, sans y participer très activement, l'éclosion des systèmes et l'évolution des fortes pensées et des grandes innovations que ceux-ci représentent et dont ils sont les puissantes synthèses et les développements féconds. Ces nations n'ont pas ainsi contribué, par de géniales hypothèses, à l'un des plus nobles travaux qui ont marqué les progrès de l'esprit humain. Elles semblent avoir manqué, pour des causes inconnues, de ces individualités spéciales dont les initiatives ont tenté,

chez quelques peuples privilégiés, par leur opposition aux erreurs du passé ou par leurs hypothèses nouvelles, de créer au cours de l'histoire, un idéal différent et toujours supérieur de la vie.

Les études philosophiques ne sont pas, d'ailleurs le plus souvent, le labeur unique d'une existence. Elles représentent, chez les plus grands parmi les penseurs, soit la conclusion d'une œuvre importante dans le domaine scientifique, soit une crise morale déterminée, dans un milieu intellectuel d'une extrême puissance, par un besoin de sincérité et de probité d'esprit absolus.



En fait, dans les temps modernes, la philosophie apparaît comme ayant été presque exclusivement l'œuvre de savants des trois grandes nations : la France, l'Angleterre et l'Allemagne, auxquelles sont venus récemment se joindre les Etats-Unis d'Amérique. Seuls ces quatre peuples ont produit des esprits capables de l'effort nécessaire pour dresser à leur usage l'inventaire du savoir humain, tout en résumant et en discutant les tendances profondes de leurs contemporains et en leur proposant enfin chacun quelques solutions nou-

velles des grands problèmes éternels qui se posent depuis l'aurore des temps civilisés à l'humanité avide de certitudes.

Tous ces philosophes ont cru travailler pour l'ensemble des hommes et, en dehors du temps, pour la science commune à tous les peuples; car le propre de la philosophie a longtemps semblé être son caractère intemporel et universel. Mais, en réalité, cette universalité prétendue ne pouvait être qu'une illusion; c'est vainement que les philosophes ont cru pouvoir se placer en dehors de leur temps et ne vouloir connaître que l'universel et l'absolu : ils appartiennent chacun à une époque et à une race dont ils ont tout d'abord été, consciemment et inconsciemment, le reflet ou la synthèse.

Contrairement à une croyance répandue dans quelques écoles, il n'y a pas eu jusqu'ici de philosophie une et universelle, continuée par des penseurs successifs. Par cela seul que chaque philosophie est contrainte de partir d'un donné limité; elle est, en effet, située à la fois dès sa naissance dans une époque et dans un milieu déterminés. Dans le temps, elle est ainsi, tout d'abord, fonction de l'état des sciences à la date de son éclosion; elle exige en outre, dans sa partie critique, une analyse des caractérisques d'une génération; elle

représente toujours un effort pour concrétiser les tendances d'une époque et d'une race avant de les amplifier ou de les modifier. Chaque philosophie est donc la synthèse de la science par un savant et la vision de l'univers par un peuple.

*
* *

Un système de philosophie apparaît comme constitué, en fait, de deux parties : une œuvre critique et une œuvre dogmatique. Il représente une double méditation sur l'état de la science et de la civilisation générale à une époque déterminée de l'histoire, et sur les conclusions à en tirer, spéculativement et pratiquement, à cette même époque.

Pour la critique des systèmes antérieurs et l'édification des hypothèses nouvelles, pour le choix des vérités à considérer comme des postulats, cette dualité a eu une importance primordiale. Chaque grand philosophe s'est efforcé, en effet, d'une part, d'écarter les erreurs de ses prédécesseurs et, d'un autre côté, de bien envisager tout le donné ; il a été amené ainsi à limiter le plus possible le nombre de ses postulats ou axiomes, ou vérités premières à admettre sans démonstration. Pendant cette grave recherche qui exige toujours

un long travail d'analyse et nécessite le choix d'une méthode d'investigation et l'intuition des points essentiels où devra se porter l'attention du nouveau philosophe, chacun des penseurs de tous les temps a été influencé consciemment, et surtout inconsciemment, par ses tendances ethniques : ses tendances sont donc des postulats cachés de sa philosophie.

La réalité et l'importance de ce fait sont mises en évidence par deux ordres de constatations. — Il y a, tout d'abord, la parenté intellectuelle indéniable dans l'histoire de chaque nation, des groupes de philosophes successifs. — Descartes, Condillac, Auguste Comte, leurs disciples, la plupart des penseurs français contemporains, jusqu'à Henri Poincaré, mathématiciens ou logiciens rationalistes, sont bien d'une seule et même lignée; ils diffèrent sensiblement des Anglais tels que Bacon, Hobbes, Locke, Stuart Mill, Spencer, qui représentent un empirisme logique déjà un peu distant du rationalisme français; ils sont encore plus loin des philosophes allemands : Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, qui offrent entre eux une parenté intellectuelle incontestable en ce qu'ils ont poursuivi l'édification d'une grande philosophie de la Volonté; enfin, les philosophes américains manifestent déjà les tendances d'une école différente et nouvelle : l'école pragmatiste. Pour les Français, le concept de valeur fondamentale fut, le plus souvent, la Raison; pour les anglais, l'Expérience scientifique; pour les Allemands, l'Energie et son devenir la Volonté; pour les Américains, la Vision pragmatiste de l'Univers.

Le tempérament ethnique de chaque philosophe est, d'ailleurs, révélé et précisé par ce qu'il nie avant de l'être par ce qu'il affirme; il y a, dans l'orientation de ses recherches, une constante qui est celle de sa race. La psychologie des peuples n'est que l'histoire des négations répétées et successives de leurs grands penseurs. Les prolégomènes de toute histoire de l'esprit humain sont ainsi la recherche de l'édification des plans de découvertes en philosophie. Chaque philosophe admet, en effet, la plupart des grands postulats de la science à son époque, puis une série d'hypothèses qu'il pose et tente de vérifier ou de démontrer, enfin implicitement une série de tendances, de dispositions d'esprit, de postulats inconscients qui sont nécessairement ceux de son temps et de son milieu ethnique.

Seuls, jusqu'à présent, les astronomes avaient songé à évaluer leur équation individuelle. L'équation individuelle et ethnique des

philosophes n'a pas, jusqu'ici été recherchée; ainsi ont échappé aux investigations et aux critiques, un certain nombre de postulats latents dans chaque philosophie.

L'importance de cette omission est encore révélée par ce fait que jamais les philosophes n'ont pu arriver à créer un langage scientifique unique et universel pour leur science (ce qui a fait douter, non sans quelques apparences de vérité, que la philosophie fût une science véritable). C'est là une constatation très caractéristique : chaque philosophe a dû se forger un vocabulaire spécial, et ce vocabulaire est difficilement traduisible très exactement en une autre langue. L'impuissance des philosophes à découvrir des expressions techniques aptes à être universellement admises, fait ressortir les divergences de pensées et de sentiments qui séparent, d'une façon inconsciente mais profonde, les penseurs des diverses nations. Les mots sont une série de schémas dont l'absence de synonymie exacte décèle, de peuple à peuple, des variétés de compréhensions et des divergences d'interprétations générales de l'univers. Les mots, avec leur sens précis, les syntaxes avec leurs nuances de pensée et d'expressions, sont des créations inconscientes par lesquelles se manifestent des visions différentes de l'ensemble

des choses, par des groupes ethniques sans identité.

Un des problèmes principaux de la pensée est donc la recherche des postulats conscients et inconscients, de tous les postulats, de toutes les bases de pensée et d'action, de toutes les certitudes réduites à leurs éléments premiers qui sont conventions et aussi croyances.

*
* *

Le progrès en philosophie n'a guère été que la découverte, la discussion et souvent l'élimination progressive d'un certain nombre de postulats.

La philosophie, méditation critique des méthodes des sciences, et évaluation de tous les postulats conscients ou admis sans preuves, qui sont à la base de la connaissance et de la morale humaines a donc pour but principal l'explication des croyances.

Sur les croyances qu'elle laisse subsister, nous vivons tous et c'est là l'importance actuelle et capitale de la philosophie et de son histoire. Derrière chaque écrivain, dans tous les domaines de la pensée, il y a une série de croyances scientifiques, religieuses ou morales qui sont le substratum de sa vie intellectuelle

et ce dernier n'est fait que des idées, des axiomes et des sentiments qu'ont modifiés, créés, détruits ou renforcés les philosophies, il n'en est que le prolongement, il *n'en* a que la valeur.

PREMIÈRE PARTIE

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

Introduction à l'étude de la Philosophie

CHAPITRE PREMIER

La Philosophie de la volonté en Allemagne de Leibniz à Schopenhauer & Nietzsche

Les conditions de la recherche et de l'invention philosophique ont été créées ou modifiées chez les penseurs allemands, comme chez tous les philosophes, par la psychologie particulière de leur race. Les intuitions dont ils sont partis vers la recherche de la vérité leur ont été en quelque sorte presque toujours imposées par leur tempérament ethnique : et les négations des systèmes antérieurs étrangers qui sont à la base de la plupart des grandes œuvres philosophiques ont été à l'origine les révoltes d'un tempérament contre des propositions et des postulats considérés à tort comme suffisants par des penseurs d'une race différente.

I

Le créateur de la philosophie allemande, Leibniz est intéressant à examiner à ce point de vue et tout à fait instructif en ce qu'il révèle, dès que la pensée germanique prend avec lui conscience d'elle-même, une psychologie très particulière, un besoin de considérer toutes choses sous un angle nouveau.

Nous trouvons en effet chez Leibniz ce qui sera la constante caractéristique de la philosophie allemande du XVII[e] siècle à nos jours, une philosophie universelle de la Volonté.

Savant encyclopédique, et en même temps esprit pratique, homme d'initiative mêlé à la vie politique des grands de son temps. Leibniz n'est philosophe qu'à son heure, et comme conclusion de toute une vie d'études et d'action. Lorsqu'il entreprend son travail de méditation philosophique, il cherche donc à mettre en concordance une explication possible de l'univers et de la morale avec l'intuition qu'il a du réel et avec son expérience de la vie.

Ainsi qu'il en a été et qu'il en sera toujours sans doute chez les grands philosophes, sa première méditation est une négation. C'était le

moment où la philosophie de Descartes dominait dans le monde et suscitait dans les Universités et chez tous les penseurs des admirations passionnées. Leibniz entre en révolte immédiate, instinctive, contre le Cartésianisme. Il n'admet ni la suprématie attribuée par Descartes à la pure raison, ni aucun des dogmes cartésiens sur la matière et sur le monde.

L'explication mécaniste et rationnelle de l'univers par Descartes lui apparaît, tout d'abord, d'intuition, insuffisante pour définir toute la richesse du donné et de la vie. Il doit y avoir autre chose dans la nature, pense-t-il, qu'une passivité éternelle de la substance, qu'une matière en principe impénétrable dont l'essence serait seulement l'étendue à trois dimensions des géomètres, cette « matière cartésienne inerte ». Il doit y avoir une autre explication du devenir et du mouvement que la seule diffusion du choc initial dans un espace continu où le vide ne saurait exister. Il n'y a pas en effet, affirme Leibniz, que des puissances de résistances ou de transmissions passives dans l'univers : il y a, comme entité primordiale la tendance active interne à s'étendre *extensionis exigentia.*

L'étendue en apparence stable, ne doit être que la possibilité originelle de toute matière de s'étendre, possibilité, volonté momentané-

ment réalisée et limitée; l'étendue n'est que la puissance de s'étendre passée à l'acte. La matière pour Leibniz contient donc un principe d'activité propre, une force universelle agissante surajoutée à son inertie, une puissance, une volonté, lui permettant d'agir et de réagir: *principium activum continet, vis activa superaddita materiæ* (Leibniz Erd. 460 sqq.).

Leibniz instinctivement sent et proclame que l'univers cartésien doit être faux ou incomplet parce qu'il a omis de donner à la volonté, à la force latente d'extension et de devenir, à l'énergie qui sont pour lui en toutes choses, la première place dans l'explication de la nature. Une infinité de volontés séparées, tendant à utiliser et à réaliser leurs forces, seule constitue l'univers. Telle est sa vision toute nouvelle, telle est la conception qu'il apporte au monde pensant. Ce sera la conception allemande très particulière de l'univers et de la vie.

Pour s'écarter encore davantage de l'étendue géométrique des cartésiens, Leibniz adopte bientôt comme schéma du monde l'atomisme ancien mais auquel il surajoute le dynamisme : l'univers leibnitien sera composé de l'infinité des atomes ou monades étant toutes le miroir de l'univers, mais ayant toutes une

possibilité interne, une volonté propre et spontanée d'extension qui n'est guère limitée que par celle des monades voisines.

Le monde apparaît ainsi comme composé de forces autonomes innombrables, se limitant mais cherchant toutes à se développer pour obéir à leur désir latent d'extension; on y rencontre uniquement des forces tendant à se manifester. La création n'est qu'une harmonieuse limitation de toutes ces forces représentant actuellement un seul des mondes possibles, le meilleur d'ailleurs si nous admettons avec Leibniz la croyance en un Créateur bienveillant et d'une suprême sagesse.

Donc, tout dans l'univers est forces agissantes, besoins d'expansion, énergies spontanées, volontés et mouvements vers un devenir plus puissant, presque indéfiniment puissant.

Cette image du monde ainsi entrevue, conduit aussitôt Leibniz à faire en morale l'apologie de la force :

« La perfection est la fin de la morale, déclare Leibniz mais quelle en est la définition? » La perfection qui élève l'âme est une force d'agir, et comme tout être est essentiellement une certaine force, plus grande est la force, plus haute et plus libre est l'essence. Enfin, plus une force est grande, plus se manifeste

en elle la pluralité dans l'unité; or, l'un dans le plusieurs n'est autre que l'accord et de l'accord naît la beauté et la beauté engendre l'amour. (*Uber die gluckseligkeit,* p. 627.)

De ce singulier pathos que faut-il retenir? le désir de Leibniz de faire à tout prix l'apologie de la force. La conscience de la force est le bonheur suprême : la puissance dans l'effort serait donc la plus grande valeur morale : l'esthétique elle-même n'est que l'admiration que provoque l'harmonie des forces : plus celles-ci sont nombreuses et puissantes, plus la sensation artistique sera sans doute de qualité supérieure : Leibniz par avance devine le goût du « colossal ». Le bien moral se mesure à la somme des perfections distinctes; le plaisir est donc pour l'esprit la conscience de sa force et de sa clarté dominatrices; une sensation de puissance.

Le génie de Leibniz a ainsi défini avec une précision et une logique admirables la psychologie de sa race, dans son premier effort pour appliquer ses tendances secrètes à l'édification d'un système philosophique. Tout dans l'univers est volonté, désir et force; voilà la vision dont il est parti pour édifier sa cosmogonie et sa morale; et pour cette dernière, il n'a pas craint d'employer les plus subtils sophismes afin de la mettre en harmonie avec

le postulat de la suprématie de la force et de la volonté.

Dieu, qui intervient comme une puissance dernière, en dehors et au-dessus de l'univers, en garantit seulement l'harmonie comme étant la meilleure possible; il ne s'agit plus d'un Dieu créateur de lois elles-mêmes supérieures au monde et auxquelles le monde se soumet, ni d'un Dieu identique à la Substance universelle comme celui de Spinoza : le rôle divin consiste surtout à assurer par une harmonie préétablie la limitation des forces par essence libres qui tendent à se contrarier, à s'ajouter ou à s'annihiler dans la nature. Cette limitation, affirme Leibniz, sera la meilleure possible. Par voie de conséquence, si Dieu permet souvent le triomphe de la plus grande force c'est donc que ce triomphe sera indubitablement le plus moral.

Les concepts de l'Univers leibnitien et les conséquences morales qui en dérivent sont toujours à la base de la pensée allemande depuis trois siècles. Tous les grands philosophes germaniques les ont méditées, acceptées ou reprises sous des formes diverses. Rien n'est plus caractéristique de la psychologie intime du peuple germanique que l'évolution de ces concepts en Allemagne de Leibniz à nos jours. Considérer la volonté comme l'essence

de l'univers et de la vie, ne fut point en Allemagne œuvre seulement de moralistes ou de sophistes habiles : ce fut la traduction d'un besoin de comprendre ainsi le donné, une explication totale proposée et perpétuellement reprise de la matière et de l'esprit.

II

La philosophie de Leibniz convenait si bien à l'esprit allemand qu'elle resta seule comme système dominant Outre-Rhin pendant près d'un siècle. L'empirisme anglais, l'humanitarisme scientifique français et la philosophie de l'histoire restèrent sans écho en Allemagne; aucun système important, aucun mouvement moral vers les idées de liberté, de progrès, d'universelle tolérance n'y virent le jour avant le système de Kant.

Kant se plaça en antagoniste des premiers psychologues anglo-français qui prétendaient étudier l'effet des perceptions sur le sujet pensant : il posa de façon nouvelle ces problèmes et retourna la question, il chercha comme Leibniz la solution de l'intérieur vers l'extérieur : les catégories que pour lui l'esprit impose au monde pour le connaître ne sont qu'une déformation que, par la nature de

l'esprit, la volonté humaine imprime nécessairement à l'univers intelligible pour en faire l'objet d'une perception.

La théorie kantienne des catégories n'a que la valeur d'une grande hypothèse aussi invérifiable dans l'état actuel de la science que celle de la statue de Condillac. C'est une hypothèse volontariste procédant des mêmes besoins d'esprit que les hypothèses de Leibniz.

Pour le reste de la philosophie (cosmogonie, théorie de la matière, fondement de la morale), Kant ne se sépare pas sensiblement de la tradition leibnitienne. On retrouve chez lui une théorie de la matière voisine de « l'extensionis exigentia »; en Ethique, la morale de la raison pratique qui est une des plus grandes théories morales qui ait jamais été conçue, est basée sur la volonté.

Kant n'admet pas l'atomisme leibnitien, mais il conserve dans son explication de la matière le dynamisme (Cf. *Metaphysiche Anfangsgründe der natarwissenchaft.*) La matière est pour lui une force : elle tend perpétuellement au mouvement. Elle remplit l'espace : on ne peut se représenter la matière située dans un espace donné que comme une force tendant à occuper entièrement cet espace en opposant à tous les objets voisins une force répulsive suffisante pour les maintenir.

L'univers kantien diffère de l'univers leibnitien seulement pour l'entendement qui ne le perçoit qu'à travers les catégories et auquel aucun Dieu ne semble garantir la perception de tout le connaissable : le monde des noumènes est en dehors du connaissable; dans le monde de la connaissance, matière et force restent pour Kant synonymes.

Si de la conception du monde matériel nous passons à la conception du monde moral, nous retrouvons la volonté à la base de l'éthique. Le célèbre postulat de la morale pratique n'est-il pas en effet celui-ci : « la seule chose qui puisse être tenue pour bonne sans restriction et comme base de l'action, c'est une bonne volonté ». Et cette volonté est, assure Kant, autonome : elle se dicte à elle-même ses lois; c'est donc au fond de nous-mêmes que nous trouvons l'impératif catégorique, dans l'énergie interne de notre volonté.

Pour Kant, comme pour Leibniz, le rationalisme est insuffisant : il n'explique pas le dynamisme humain. Il n'intervient en définitive que pour la détermination de la bonté dans la volonté : « la raison nous indiquera si la volonté que nous sentons en nous est bonne lorsque nous pourrons ériger l'action qu'elle nous conseille en maxime de valeur universelle ». Mais c'est dans cette réalité : la force, la volonté qui est latente en nous que Kant fait résider le grand fondement de la morale; la constatation de l'existence de cette force interne tendant à se manifester est ainsi le premier devoir du philosophe analysant l'esprit humain. « Je pense, donc je suis » avait dit Descartes : la philosophie allemande modifierait ainsi cette formule : « Je veux, donc j'ai conscience d'être. »

*
* *

Tous les philosophes allemands panthéistes du XIXe siècle de l'école de Schelling, de Fichte, d'Hégel ont conservé le dynamisme. Fichte met en doute l'existence du monde kantien des noumènes, mais il développe l'analyse de la notion de force en ajoutant à l'idée de force extensive et à celle de force répulsive la notion de force attractive, addition que conserve Hégel. Celui-ci en morale aperçoit le premier en Allemagne toute l'importance et la puissante influence de la connaissance et de la méditation de l'histoire. Le sens historique entre enfin avec lui dans la philosophie germanique : c'est une nouvelle force qu'Hégel considère comme « le sixième sens de l'homme ».

Tous ces philosophes fondent leurs arides

systèmes sur une méditation du Moi, volonté supérieure opposée ou juxtaposée à l'Univers ou non-Moi, et sur la fusion du Moi, force consciente dans l'unité du monde panthéiste. Le problème des antinomies a été créé par le besoin d'expliquer les luttes de la volonté individuelle contre l'ensemble des volontés collectives qui constituent le monde, et pour concilier la volonté avec les grandes forces latentes du panthéisme. Hégel et ses disciples eurent alors à reprendre les hypothèses de Spinoza. Ils le firent dans un esprit très particulier.

La philosophie panthéiste allemande du XIXe siècle semble bien être entrée en révolte contre Spinoza par suite de la même intuition du réel qui dressa jadis Leibnitz contre la philosophie de Descartes.

Spinoza, juif, pauvre et isolé, habitant la Hollande est entré dans la philosophie sans être beaucoup embarrassé par une forte hérédité intellectuelle ou par des intuitions provenant de la fréquentation des hommes ou d'une longue expérience de la vie. De tous les philosophes rationalistes du XVIIe siècle, c'est le plus pur esprit, celui qui a fait la tentative la plus forte pour vivre loin de son milieu et de

sa race, travaillant dans sa tour d'ivoire, loin des hommes, *sub specie æternitatis*.

Dans la solitude que crée la misère et que rendaient plus grande ses origines et l'abandon qu'il fit des dogmes de sa race, il est entré dans la méditation philosophique un peu comme un étranger; il ne se sentait d'aucun pays du monde : aussi, dans l'adoption qu'il fit du rationalisme, rien n'arrêta sa logique implacable. Après avoir admis le double postulat de l'unité du monde et de l'identité de la substance et de Dieu, il développa sa pensée comme une conception géométrique.

Schelling et Fitche, en reprenant l'idée panthéistique trouvèrent que Spinoza n'avait pas traduit toute la réalité parce qu'il n'avait pas résolu l'antinomie de la volonté s'opposant au monde. Leur grande thèse du Moi s'opposant au non-Moi dans un monde panthéiste, c'est l'intuition de la volonté allemande comme réalité première surajoutée à la philosophie de Spinoza.

III

Les panthéistes allemands ont donc continué l'analyse et l'utilisation de la notion de force et de volonté en philosophie. Cette notion fut reprise avec éclat sur des bases nouvelles par

la philosophie germanique contemporaine, elle est ainsi devenue l'axe définitif, l'intuition dominante conductrice de leur pensée.

L'Allemand contemporain qui a le mieux précisé en la développant le plus clairement la philosophie de la force et de la volonté est Schopenhauer. Il est, on peut le dire, resté trop longtemps sur ce point à demi inconnu et encore trop souvent représenté comme un habile rhéteur du pessimisme, en dehors de l'Allemagne.

C'est une calomnie imméritée et ce qui est plus grave c'est une complète erreur sur un des philosophes qui ont le mieux incarné la tradition germanique, qui l'ont mieux précisée, et dont l'influence a été par suite considérable sur la vie d'un grand peuple. Ce fut en effet un des plus puissants penseurs que le monde ait produits, et il n'a cessé d'ailleurs de protester contre le prétendu pessimisme irrémédiable qui serait dans ses œuvres et qui, en plus, ne représente qu'une infime partie de son système, une conséquence un instant envisagée et aussitôt écartée de sa conception du monde et de la vie.

Cette caricature conventionnelle de Schopenhauer fait partie des erreurs imaginées en France depuis cinquante ans pour représenter l'Allemagne contemporaine. Ces erreurs sont

singulières : ne paraissait-il pas nécessaire il y a quelques années encore d'arrêter la pensée allemande à Kant et à Hégel dans les programmes universitaires, comme il paraît encore indispensable à quelques esprits de vouloir arrêter la musique à Wagner? autant vaudrait arrêter la sculpture à Michel Ange et la peinture au Titien...

La philosophie allemande de la force et de la volonté au XIXe siècle, c'est-à-dire l'essence même de la pensée allemande depuis cent ans nous a ainsi presque complètement échappé. Cette pensée n'a pu être discutée, elle n'a pu être combattue : les conséquences pratiques en ont été immenses : ce sera certainement un des étonnements des générations à venir.

Certes Schopenhauer représente une pensée générale nettement hostile à toute notre intuition française du réel, notamment en morale et en sociologie. L'étude de cette pensée si opposée à la nôtre et pourtant d'un développement si logique n'en est que plus intéressante et que plus instructive.

En Allemagne, le succès de la philosophie de la volonté de Schopenhauer fut au contraire considérable, son influence fut énorme sur l'esprit germanique : elle dure encore. Il n'est aucun Allemand cultivé depuis trois quarts de siècle qui n'ait connu et médité la

conception du monde de Schopenhauer, et plus ou moins adopté ses convictions sur le primat de la volonté.

*
* *

Les concepts fondamentaux du puissant système de philosophie qu'édifia Schopenhauer sont répartis en trois ouvrages principaux : *Le quadruple principe de raison suffisante, Le monde comme Volonté et comme Concept, Les Volontés dans la nature.* C'est un puissant système de philosophie complet comprenant une explication entière de tout le donné.

Dans sa méthode de recherche philosophique Schopenhauer écarta tout d'abord d'instinct tout ce qui eût pu le rapprocher de la philosophie anglaise ou française, puis il répudia l'hégélianisme. Venu après Kant, il était forcé de tenir compte du conceptualisme kantien, mais il ne s'y arrêta que pour nier tout ce qui chez Kant pourrait affaiblir la grande force de l'Univers qui sera son unique postulat déclaré : la volonté.

Le monde, dit-il en substance, n'est comme l'a démontré Kant, que le concept de l'esprit qui pense : il est donc identique à la pensée, il n'y a vraiment d'Univers que ce que la

pensée en peut saisir. Celle-ci est probablement incomplète, car rien ne prouve que l'intelligence puisse saisir tout le donné du monde extérieur. Nous ne voyons et ne comprenons du monde que ce qui nous est révélé par notre vision personnelle à travers le prisme des sens et de l'intelligence humaine. Mais pouvons-nous affirmer que cette vision est intégrale et identique aux choses en soi? Rien ne le garantit. Tout au contraire semble indiquer que le monde intelligible n'est ou ne serait qu'une partie du monde réel; mais toute spéculation sur la partie inintelligible du monde est nécessairement roman et chimère, puisque l'intelligence humaine ne peut jamais connaître des choses que son concept, sa représentation (Vorstellung), image ou déformation du réel. Ici Schopenhauer déjà se sépare de Kant.

Si le monde est et ne peut être que la vision du monde extérieur par un esprit humain, c'est à l'intérieur de cet esprit qu'il faudra pénétrer pour saisir indiscutablement le réel, par intuition.

Schopenhauer comme Leibniz, comme Kant, comme autrefois Descartes, cherche à ce moment la vérité dans l'analyse de l'esprit. Mais il suit Leibniz et Kant en écartant comme non fondamentale l'aperception cartésienne de la

raison. Pour lui, ce qui est primordial, c'est seulement la conscience de notre force vitale, de notre désir de mouvement et d'action, de la « volonté » qui est en nous.

Cette force de se développer, de se transformer, de se sentir continuer de vivre, obscure dans le monde chimique, peu à peu intelligente et consciente dans le monde organisé est la vraie, la seule loi universelle que nous puissions sincèrement constater par expérience et par intuition.

« Dans toute force, il y a de la volonté : ou plutôt il y a identité entre volonté et force. La volonté est la tendance à l'être ou à persévérer dans l'être : c'est le désir de vivre, instinct ou loi primordiale de tout ce qui existe. » La volonté inconsciente dans l'Univers devient pleinement consciente chez l'homme : mais c'est une force universelle.

La philosophie de Schopenhauer, précise ainsi, amplifie, magnifie, la conception traditionnelle et fondamentale de la philosophie allemande de Leibniz, de Kant, de Hégel, sur la force et la volonté.

L'esprit clair et puissant de Schopenhauer rejette ensuite sans hésitation, au nom de la vérité, tout ce que ces prédécesseurs s'étaient efforcés de concilier avec leurs systèmes : la morale traditionnelle et sa nécessité des sanctions, le rôle philosophique et juridique de Dieu, gardien et garantie de l'harmonie des principes pour Leibniz, postulat de la raison pratique pour Kant; tout cela pour Schopenhauer est inutile et inopérant parce qu'incertain, étant du domaine de l'inintelligible et probablement contraire ou tout au moins en dehors de la vérité. Par suite, plus de théologie, même comme postulat d'une raison pratique. En nous bornant à méditer sur le monde « als Wille und Vorstellung » et sur les volontés dans la nature, nous embrassons tout le donné concevable, donc pour un esprit humain, tout le réel possible.

Kant désirait que la volonté fût bonne; c'était pour lui une façon de concilier sa philosophie avec les principes moraux ou religieux considérés par lui comme nécessaires à l'humanité. Mais est-il conforme au donné que volonté doive être « bonne »? Schopenhauer entend examiner ce problème dans un pur esprit de sincérité et de vérité quelles que puissent être les conclusions.

Or, si nous considérons l'ensemble des volontés obscures de la nature extérieure, de toutes les tendances à la vie et au développement, presque rien n'y indique souvent la bonté; il n'est même pas sûr que le monde intelligible soit intelligent; le donné, ce n'est

pas la bonne volonté, c'est seulement la volonté, c'est-à-dire le désir de vie intense, de force développée; nous retrouvons nettement ici l'*extensionis exigentia* de Leibniz. Cet *extensionis exigentia* est exclusive de l'idée de bonté; elle engendre souvent en fait plus de douleurs que de hautes satisfactions : comparez, dit Schopenhauer la douleur de la bête dévorée vive au plaisir de celle qui la mange... De cette constatation dubitative, devons-nous conclure au pessimisme universel?

Schopenhauer résout la question par la négative, sans hésitation, et sitôt le problème posé. Certes la vie est le désir de puissance, la joie d'assouvir sa volonté; la sensation de puissance est la plus sublime parce que la plus forte (donc la plus morale); en esthétique, la musique, seul art qui puisse rendre au maximum la sensation de puissance, est le premier des arts.

Wagner qui fut le disciple fervent de Schopenhauer et puisa dans cette philosophie toute son esthétique, s'efforça victorieusement dans ses œuvres de traduire le conflit dramatique des volontés. Il en fut de même de Litz et le désir de produire la sensation de puissance qui caractérise les œuvres des grands musiciens allemands contemporains ne peut être bien compris que par l'éducation philosophique

que leur donna Schopenhauer en précisant les traditions de pensée et de sentir de sa race. L'influence de Schopenhauer sur l'Allemagne contemporaine a été ainsi immense. Combien imprévus ont été certains commentateurs étrangers du maître en prétendant trouver dans les œuvres de ce penseur un pessimisme désolé et une tristesse morbide! Nul ne fut plus vivant, plus apôtre de l'énergie de la volonté, de la force agissantes que ce philosophe, le maître de Wagner, donnant au surplus dans sa vie privée l'exemple constant de la joie, de la sérénité et de la jouissance.

*
* *

Comme terme supérieure de la marche de la volonté intelligente, c'est-à-dire comme but dernier de la morale, il indique d'ailleurs les joies que donnera après l'expérience du développement maximum de la volonté celle de la force (contraire à la nature) de restreindre cette volonté. C'est là en effet le plus grand triomphe de l'intelligence et de la raison humaines sur la tendance obscure vers la réalisation continue des désirs qui est la loi universelle de l'existence. C'est là le plaisir le plus grand, le plus raffiné, parce qu'il est

spécialement réservé de le goûter pleinement à l'homme cultivé, très conscient du prix des réalités de la vie. Les plaisirs les plus hauts, les plus affinés sont donc l'ascétisme, le renoncement, la chasteté, efforts pour combattre les tendances naturelles et se vaincre soi-même par un nouveau et éclatant triomphe de la volonté.

IV

Telles étaient la philosophie et la morale qui, vers 1860, enthousiasmaient la jeune Allemagne. A côté de Schopenhauer, les premiers grands scientifiques allemands, partant toujours de méditations sur la force, comme Buchner, poussaient les conséquences du système jusqu'à la négation philosophique de tout ce qui avait fait jusqu'alors le fondement des religions et des morales. Dans *Kraft Und Stoff*, Force et Matière, Buchner proclame qu'il n'y a rien dans la nature qui semble *a priori* imposé par une volonté intelligente d'en haut, « aucun but ou intention claire et morale dans les choses ».

Feuerbach, plus agressif encore, déclare qu'un dogme est une défense de penser et que le premier devoir du philosophe n'est pas

d'expliquer, de concilier ou d'étayer les dogmes, mais de les détruire.

Pour ces penseurs, la philosophie de l'avenir sera donc identique à la science, dont elle est seulement la méditation et ne saurait avoir pour objet que le réel et l'expérimental. Elle sera par essence l'ennemie de la théologie qu'elle définit : « une idéalisation, une transposition de l'anthropologie ». Moleschott et ses disciples abondent dans le même sens; en morale, ces philosophes, tous apôtres de la science pure affirment que le désir de réalisation des volontés individuelles est en fait l'universelle règle de conduite. Or, le nombre de leurs sectateurs fut considérable et le scandale un instant soulevé par le ton agressif de leurs thèses dura peu. Leur pensée fut continuée dans les temps contemporains par Heckel, Ostwald et tous les scientifiques d'Outre-Rhin.

Lorsqu'enfin les Allemands ont voulu s'occuper d'une science nouvelle, la psychologie, et suivre le mouvement inauguré par Condillac et par la philosophie anglaise du XIX[e] siècle, ils le firent à un point de vue exclusivement scientifique et matérialiste, créant avec Fechner et Wundt la psychophysique et la psychologie expérimentale, dédaignant toute psychologie métaphysique, s'efforçant de re-

garder toutes choses du point de vue scientifique et objectif.

L'unité de pensée qui existe entre tous ces grands esprits germaniques depuis le début des temps modernes est vraiment curieuse et utile à constater.

V

L'esprit qui a tiré, de toute la pensée allemande, en grand philosophe ,la conclusion logique, c'est Nietzsche; il médita d'abord longuement Schopenhauer, adopta le dogme de la volonté, postulat suprême de la philosophie, mais proclama le premier hautement et résolument le droit pour la volonté d'être mauvaise ce que n'avait osé faire son maître.

C'est bien là le dernier stade de la philosophie de la volonté inaugurée par Leibniz. Pour Nietzsche, la force et la volonté sont toujours les deux puissances primordiales; l'idéal est le surhomme, celui qui dépassera l'homme actuel par la puissance de sa force et de sa volonté! Le surhomme aura le droit de faire souffrir, d'être injuste et cruel si la loi du développement de sa force l'exige, car, pour cette satisfaction suprême de l'*extensionis exigentia*, qu'il sent en lui, il ne saurait y avoir ni lois méditatives, ni morale de bienveillance ou de

pitié.Nietzsche raille la charité, le dévouement, la fraternité, morale des faibles du temps passé, « créée comme toute morale et toute religion pour la satisfaction de la foule des humbles ». Cette foule n'a aucun droit d'existence devant les élites aux forces triomphales, dont le droit est illimité, parce qu'il n'a pour mesure que leur force et leur volonté « sans cesse surexcitées et tendues ».

*
* *

Pour la psychologie du peuple allemand, Nietzsche offre donc un intérêt considérable. Son œuvre, curieusement morcelée en une infinité de pensées, d'axiomes, de critiques à l'adresse de tous les philosophes, constitue une série de documents précieux, d'idées nouvelles et de thèses d'une implacable logique. Fin moraliste, lettré et savant, Nietzsche se pencha en curieux avisé sur ses contemporains dont il cherche à deviner l'état d'âme et les tendances. Avec une sensibilité maladive, surexcitée par l'étude, il voulut surtout comprendre son époque, se classer comme le plus grand moraliste et le plus grand psychologue de sa race,être enfin *celui qui entrevoit l'avenir.* Son témoignage et ses conclusions permettent de bien juger l'idéal allemand contemporain

de la vie, et la valeur de la pensée germanique dans le passé et pour le présent. Nietzsche a vu juste : comme autrefois le moine Campanella qui devinait autour de lui les influences errantes de la Renaissance en voie de se développer et se sentait vivre au milieu des germes d'un monde nouveau, Nietzsche a prévu les conséquences fatales du dogme de la volonté triomphante, loi première du monde civilisé.

Par ses examens épars dans son œuvre des systèmes et des philosophies antérieurs, Nietzsche a réalisé une œuvre critique considérable, grâce à l'acuité et à la valeur de ses appréciations et de ses attaques; — en donnant d'autre part des réponses positives à tous les grands problèmes de la philosophie, il fit œuvre dogmatique et édifia en fait un système philosophique complet et une morale, dont les éléments sont dispersés dans ses livres, mais qui ont tous une concordance et une netteté parfaites.

Il est dominé par la vieille idée allemande du primat suprême de la volonté; il la voit partout triomphante autour de lui, seule bonne, seule morale, seule efficace; il la célèbre sans cesse dans ses livres constitués d'une série de fiches recueillies chaque jour par lui en décrivant ce qu'il croyait ou constatait, avec une absolue volonté de vérité. Un

système moral qui ne fut jamais nettement relié se trouve à l'état latent, dans ses écrits; pour le bien comprendre, il faut tout d'abord rechercher quelles sont les seules vertus fondamentales qui aient trouvé grâce devant sa critique.

Nietzsche, qui connut et admira Schopenhauer, n'admet pas la vertu morale de l'ascétisme de son maître, si ce n'est peut-être comme un simple exercice pour renforcer la volonté. Toutes les vertus communes sont bafouées par lui : la pitié, la charité, la bonté sont de simples marques de faiblesse; l'humilité serait le plus grand des vices. Il ne reste finalement que deux vertus individuelles fondamentales et nécessaires : ce sont la loyauté envers soi-même et la bravoure.

La loyauté envers soi-même, qualité indispensable de l'homme énergique comme du philosophe, a été créée par la science et aiguisée encore par plusieurs siècles de cette analyse de conscience qu'a su imposer à ses fidèles la religion chrétienne : « Celle-ci, nous a, dit-il, bien prédisposés à la propreté de conscience. » Cette probité morale et scientifique n'implique naturellement pas la loyauté envers autrui si celle-ci est contraire à notre libre développement d'hommes forts.

La vertu suprême est la bravoure grâce à

laquelle l'homme développe au maximum sa force et sa volonté, se libère de toutes les erreurs, de toutes les traditions et de tous les dogmes pour parvenir à la possession et à la domination au prix de luttes nécessairement dangereuses et redoutables. « C'est la qualité fondamentale du temps présent. » Elle exige enfin l'effort et le savoir pour être pleinement efficace, c'est-à-dire l'amour du travail et la science.

Probité scientifique intellectuelle, travail et bravoure, sont les trois grandes et les trois seules vertus de la philosophie Nietzschéenne.

*
* *

Devant les dogmes morts et les religions écroulées, tels que les avaient aperçus Schopenhauer, Feuerbach et toute l'école philosophique allemande de la fin du XIXe siècle, Nietzsche se plaît à dresser l'image du surhomme, osant envisager les réalités sans chercher de compromis avec les faits et possédant seulement les trois vertus fondamentales de l'avenir.

« Le plus important des événements récents est que Dieu est mort, écrit Nietzsche... les premières conséquences de cet événement, à l'encontre de ce qu'on pourrait peut-être

attendre, ne nous apparaissent nullement tristes et assombrissantes, mais au contraire comme une espèce de lumière nouvelle difficile à décrire, comme une espèce de bonheur, d'allégement, de sérénité, d'encouragement, d'amour... enfin, l'horizon nous semble de nouveau libre, même en admettant qu'il ne soit pas clair; — enfin, nos vaisseaux peuvent de nouveau mettre à la voile, voguer au-devant du danger; tous les coups du hasard de celui qui cherche le Savoir sont, de nouveau, permis; la mer, notre pleine mer, s'ouvre de nouveau devant nous : — la vérité à tout prix qui est à la base de la science, la volonté de vérité est une morale... Le véritable instinct fondamental de la vie tend à l'élargissement de la puissance... La volonté étant l'émotion du commandement est le signe distinctif de la souveraineté et de la force... Il y aurait lieu d'imaginer une joie et une force de souveraineté individuelle, une liberté du vouloir où l'esprit abandonnerait toute foi, tout désir de certitude, exercé à se tenir sur les cordes légères de toutes les possibilités... un tel esprit serait l'esprit libre par excellence. »

« Une seule chose est nécessaire : donner du style à son caractère »... le secret pour moissonner l'existence la plus féconde et la plus grande jouissance de la vie, c'est de vivre

dangereusement!... Vivez en guerre avec vos semblables et avec vous-mêmes! Soyez brigands et conquérants tant que vous ne pouvez pas être dominateurs et possesseurs;... je salue tous les indices de la venue d'une époque plus virile et plus guerrière qui mettra de nouveau la bravoure avant tout. » (*La Gaya Scienzia.*)

Etranges et pourtant logiques conséquences de la vieille doctrine leibnitienne de l' « extensionis exigentia », transposée ici en morale. Quel mépris les gens imbus de ces idées, de ces dogmes philosophiques germaniques devaient avoir pour le pauvre utilitarisme anglais et surtout pour l'humanitarisme français à la manière d'Auguste Comte? Il n'y a place dans la doctrine de Nietzsche, ni pour la justice fondée sur la raison, ni (et encore moins) sur une équité basée sur le sentiment. La pensée allemande, ainsi développée, est l'antithèse de toutes les autres philosophies, de toutes les autres morales de l'univers entier.

A peu près à la même époque, quelques années seulement auparavant, en France la méditation de la philosophie de l'histoire avait conduit Auguste Comte à sa généreuse religion de l'humanité; la nécessité de donner une place importante à cette méditation n'échappe pas à Nietzsche, mais voici comment il l'interprète : « Que ressent, dit-il, celui qui sait considérer l'histoire de l'humanité comme sa propre histoire? » — « C'est là un sentiment nouveau. — « Porter cette somme énorme de misères de toute espèce, pouvoir la porter et être quand même le héros qui salue, au second jour de la bataille, la venue de l'aurore, la venue du bonheur, puisque l'on est l'homme qui a, devant et derrière lui, un horizon de mille années, étant l'héritier de toute noblesse, de l'esprit du passé, et en même temps le premier d'une noblesse nouvelle dont aucun temps n'a jamais pu rêver rien d'égal; prendre tout cela dans son âme, le plus ancien et le plus nouveau, les pertes, les espoirs, les conquêtes, les victoires de l'humanité et réunir enfin tout cela dans une seule âme; le résumer en un seul sentiment; — ceci, certainement, doit avoir pour résultat un bonheur que l'homme n'a pas encore connu jusqu'ici — le bonheur d'un dieu, plein de rires et de larmes, d'amour et de puissance... »

La méditation de l'histoire n'est, pour le surhomme, qu'une nouvelle exaltation de son immense orgueil.

*
* *

Ainsi, par la conception de l'Homme-Dieu de l'avenir, Nietzsche clôt le cycle des thèmes possibles sur le thème fondamental de la puissance intérieure, réalité primordiale et unique du monde, postulat de tous les philosophes allemands.

Ce qui, peut-être, n'avait jamais été mis en lumière, c'est la parfaite continuité de cette pensée, son développement logique et l'impuissance où elle a été de sortir au cours de l'histoire de la directive fondamentale imaginée par Leibniz.

VI

La pensée allemande se présente, dans l'histoire de sa philosophie comme le développement, d'une logique parfaite, d'un sentiment qui semble fondamental chez ce peuple : le sentiment de la volonté, de la nécessité du développement universel des forces.

Le donné irréductible, avait proclamé Leibniz, c'est la force intérieure agissante, la volonté obscure ou consciente de se réaliser en se développant : telle est la loi générale du

monde et de la morale. Dieu nous garantit comme la meilleure l'harmonie générale et actuelle des volontés dans l'univers. — Sans doute, continue Kant, la volonté est tout, mais la nécessité exige que la morale humaine soit bonne, ce que seul peut garantir un Dieu. — La bonté de la volonté n'est pas, cependant, contrôlée par l'examen de la nature, déclare Schopenhauer; tout est volonté, mais la volonté est, en fait, indifférente à tout ce qui n'est pas sa réalisation. Elle pourrait même conduire l'homme au pessimisme, si elle ne trouvait en elle-même la force de se modifier, ce qui est son triomphe définitif et rétablit la morale traditionnelle, c'est-à-dire l'utilité des fortes restrictions de la volonté. — L'idée de Dieu est inutile aux philosophes, objectait Schopenhauer; cette idée, continuent Buchner, Feuerbach et leur école, est même nuisible; Dieu n'existe pas scientifiquement, donc il ne saurait avoir, pour le philosophe et le savant, aucune sorte de réalité et d'utilité.

Dieu est mort, termina enfin Nietzsche; mais la volonté surexcitée au paroxyme, armée de toutes les ressources de la science et de l'histoire, pourra bientôt faire de l'élite des hommes, des surhommes de force et de puissance dominatrices et créera ainsi, progressivement, des dieux.

Toute l'expérience, à forme religieuse ou surnaturelle, est écartée résolument par Nietzsche; c'est ainsi qu'il met soigneusement en garde quelques disciples de Schopenhauer d'attacher une importance quelconque à ce mot du maître pourtant écrit sous une forme dubitative : « On ne peut pas nier *a priori* absolument la possibilité qu'une influence magique ne puisse partir d'un être défunt. » Nietzsche n'admet aucune sorte de foi; il va jusqu'à ridiculiser, non sans perspicacité, le nihilisme, cette pure réversion de l'idée religieuse, seul embryon de philosophie à laquelle ait tenté de s'élever le peuple russe : « Le nihilisme à la mode de Pétersbourg, dit-il dédaigneusement, cette religion de l'athéisme jusqu'au martyre. »

VII

Pour les nietzschéens, ce serait donc une erreur de Leibniz d'avoir placé Dieu en dehors, au-dessus et à la tête des choses; — une erreur de Kant de l'avoir cru nécessaire à côté de l'humanité dont il justifierait, à titre de simple postulat, l'ancienne morale; — une erreur même de Schopenhauer de l'avoir seulement nié et négligé. Dieu n'est pas, mais il devient; on l'aperçoit dans l'avenir, aux progrès incessants, comme la créature de plus en plus forte, dominatrice et triomphante, qui sera le surhomme de demain.

La divinité a été ainsi successivement placée par la philosophie allemande, au-dessus, à côté, puis en dehors de la morale; enfin niée et considérée comme en voie de formation, n'étant que la force idéale à réaliser dans l'homme élite de l'avenir.

Ce déplacement d'un grand postulat n'a été que le très logique développement de la tendance initiale de la philosophie germanique. Cette directive fondamentale éloigna progressivement la pensée allemande de toutes les autres philosophies et l'isola dans le monde intellectuel; elle conduisit pratiquement le peuple allemand à ne vouloir considérer toutes choses qu'en fonction de leur valeur objective et créa, par voie de conséquence, l'amoralisme allemand contemporain.

CHAPITRE II

Les origines de l'amoralisme allemand contemporain

C'est déjà un fait, depuis longtemps constaté, qu'il n'y a presque plus rien de commun entre l'Allemagne ancienne, celle de Gœthe, de Hégel, de Schleiermacher et de Kant, et l'Allemagne du XXᵉ siècle; on dirait deux peuples très différents et c'est en vain que l'on cherche aujourd'hui, de l'autre côté du Rhin, en dehors du monde scientifique, des continuateurs ou des disciples des grands génies d'autrefois : leur influence est morte, leur pensée, leur puissance de sentiment ne trouvent plus d'écho. Un esprit scientifique rigoureux règne sur l'esprit allemand; classifier, comprendre, est le désir dominant de ce peuple. En philosophie, comme en littérature, comme en religion, comme en toutes choses, l'Allemand semble s'imaginer qu'il suffit de comprendre et de pouvoir utiliser pour être supérieur. Or, comprendre n'est pas créer; la

culture spéciale de l'érudit n'est qu'un stade primaire; la conviction fondamentale que l'érudition est une fin en soi est une erreur et l'analyse n'a qu'une valeur négative. Analyste excellent, l'Allemand d'aujourd'hui s'efforce de chercher en tout des solutions basées sur la valeur objective des choses, il répudie d'instinct tous les sentiments. En religion, l'affaiblissement du sentiment, en philosophie, l'absence de discussions passionnées sur les principes moraux sont deux faits caractéristiques de l'Allemagne contemporaine.

La littérature germanique, de son côté, sauf quelques imitateurs qui ont suivi la pensée française sans beaucoup innover, ne compte guère de grands noms depuis cent ans. Les lettres ne sont, en effet, dans leurs plus hautes manifestations, que la présentation, la mise en scène des problèmes moraux qui agitent les âmes. Il manque aux écrivains allemands un public d'élite et, ce public, les écrivains n'ont eux-mêmes pas su le créer. Si l'on excepte la petite cour de Weimar, aujourd'hui oubliée, à aucune époque de son histoire l'Allemagne n'a connu ce grand public cultivé, épris de justice et de vérité, curieux de tout ce qui touche à l'esprit et intéresse la science, qui, depuis nos penseurs du XVe siècle, en passant par Montaigne, La Bruyère, Voltaire, Diderot, Rousseau, Hugo, a fait le succès des écrivains, a suivi avec passion le développement de leur génie, s'est intéressé à leurs efforts et a doté notre pays de la plus haute et de la plus puissante littérature de tous les temps, toujours associée au développement intellectuel et moral de la nation.

* * *

En Allemagne, la philosophie, dans ses plus hautes manifestations, est toujours demeurée très aristocratique. C'est la pensée et la justification d'une élite restreinte. Inaccessible à la foule, qu'elle méprise d'instinct; très aride dans sa forme, la haute philosophie allemande n'est pas faite pour le peuple ni même pour la classe moyenne cultivée. Il a donc fallu trouver, pour l'ensemble de l'Allemagne, des bases de religion, d'esthétique, de morale courante. L'Allemagne offre ainsi le spectacle étrange d'un peuple ayant nécessairement deux philosophies, deux morales, une aristocratique et une vulgaire, souvent contradictoires.

Enfin, il s'est trouvé que la philosophie allemande, dans son développement logique et traditionnel, depuis Leibniz, est incompatible par essence avec les tendances morales

profondes de l'éducation gréco-latine, base jusqu'à ces derniers temps incontestée de toute culture d'université dans le monde; la pensée allemande a dû recourir à une exégèse spéciale, grave déformation de l'antiquité, pour résoudre cette antinomie.

I

L'évolution de la conscience religieuse en Allemagne est certainement un des faits les plus étranges de l'histoire depuis un siècle. Gœthe pratiqua toute sa vie un polythéisme curieux, plus destructif de tous les dogmes que le scepticisme voltairien. Avec Kant, la nécessité de la religion réapparut; et la réaction contre toutes les idées françaises qui suivit 1813, suscita le succès du piétisme mystique de l'époque de Lessing et de Herder. Schleiermacher tenta de fonder enfin, définitivement, la religion à côté du kantisme sur la contemplation individuelle : « C'est, dit-il, un élan individuel de l'âme vers le divin, et, à côté de la raison spéculative et de la raison pratique, le troisième élément de l'âme humaine. »

L'individualisme religieux de Schleiermacher, tandis que la haute philosophie germanique tendait nettement à l'athéisme, aboutit,

dans la pratique, à transformer la religion en une foi plus ou moins imprécise. Il a enfin permis à l'élite moyenne allemande de mêler à la religion une sorte de culte d'un étrange hellénisme d'université, création imprévue et purement germanique, curieusement juxtaposée à un vague panthéisme hégélien.

Nietzsche appelait dédaigneusement « cette hémiplégie du christianisme et de la raison », cette religion rationnelle.

Au point de vue cultuel, le fait capital fut la constitution de deux églises germaniques, l'une pour le peuple, l'autre pour l'élite moyenne.

L'église destinée à l'élite enseigne une sorte de monisme panthéistique, mélangée à un christianisme sans dogme, presque indifférent à toute forme cultuelle; l'autre, destinée au peuple, est nécessairement dogmatique et rituelle, mais est professée à ce peuple par une fraction de l'élite, les pasteurs, dont les convictions sont fatalement incertaines ou simulées plus ou moins habilement de parti pris.

L'étonnement des écrivains français, qui ont pénétré le plus profondément l'âme allemande de notre temps, s'est manifesté vivement en présence de cette anomalie qu'ils ont signalée sans la commenter. M. Lichtenberger, notamment dans son livre si remarquable : « L'Alle-

magne moderne », parle de cette dualité curieuse, l'église protestante élevée et l'église de campagne « dont les pasteurs sont sans convictions »!

Or, où finit le public « élevé », où commence le public de campagne? Le peuple allemand a tiré de cette incertitude une conclusion logique; il va répétant avec ses dirigeants : « Il faut une religion pour le peuple », et ne croit à peu près à rien. Il est rapidement devenu très foncièrement irreligieux, et le chimiste Ostwald exprimait, avec naïveté, l'opinion dominante de ses concitoyens lorsqu'il proclamait récemment, en faisant l'éloge de la Germanie devant un public suédois : « Chez nous, nous laissons volontiers Dieu le Père à l'usage de l'empereur seul. »

Ainsi Dieu pour l'Allemand cultivé n'est plus l'objet d'une foi respectueuse et sincère ou de négations passionnées, c'est le culte d'une autorité utile, qui sert à dominer le peuple. La croyance est peu de chose, l'important c'est de feindre de croire afin que la masse suive de confiance : « Gott mit uns! » Dès lors, les luttes possibles entre le protestantisme de la majorité et le catholicisme de la minorité sont sans importance.

Profondément indifférente et sceptique l'Allemagne contemporaine n'a jamais connu les

luttes ardentes de nos esprits religieux et de nos libres penseurs; un moment au XIXe siècle on a pu croire que des luttes de moindre envergure entre le catholicisme et l'Etat protestant allaient la diviser; c'est la période du kulturkampf; mais Bismarck, qui l'avait provoquée, la termina brusquement, à son heure et l'émotion qu'elle avait soulevée était si superficielle, que rien n'en subsista dans la nation : celle-ci semblait s'être agitée par ordre : elle se calma par ordre et avec une facilité déconcertante que seule explique une absence générale de passion.

L'Allemagne du kulturkampf n'était donc un peuple religieux qu'en apparence, dont le calme et la tranquillité ne cachaient qu'absence de foi et qu'incrédulité générales; plus de passions religieuses, la « religion pour le peuple » est le moyen terme qui répond à tout, dans l'absence de conviction universelle.

*
* *

L'Allemagne ne craint pas de vivre en religion sur des équivoques dont Voltaire et Molière, et cent autres avec eux, ont su nous guérir à jamais; ce qui, il faut le proclamer, nous a grandis bien au-dessus de beaucoup de

nations, en assainissant en France les luttes philosophiques, au nom de la loyauté morale, en écartant ainsi de la controverse le plus possible les simulateurs, en nous donnant enfin comme formule définissant l'honnête homme à la « Française », celui qui, sincèrement dans une foi ou dans la pensée libre, se croirait déshonnoré s'il ne parle selon son cœur.

II

En ce qui concerne les humanités et la culture gréco-latine, le mirage de l'antiquité que l'Université allemande présente comme la vérité à ses étudiants, et que ses docteurs en thélogie s'éfforcent de concilier vaguement avec le christianisme est un fait curieux qui nous permet de juger la valeur véritable de la culture germanique.

Ce mirage date de l'époque de Fichte, de Schelling, des deux Schlegel : il réunit aujourd'hui encore dans une étroite communauté d'erreur la presque unanimité des professeurs et des critiques allemands. Cette erreur est donc bien exclusivement le résultat de l'état d'esprit d'une race : elle est née de l'incompréhension fondamentale de toute la culture gréco-latine par les Germains.

Pour trouver son origine, il faut remonter à l'époque où les Allemands, il y a quelque cent ans, ont créé leur critique et se sont mis en demeure de « comprendre » la Grèce. C'était encore le temps, où dans nos universités, subsistaient quelques thèmes d'école sur la fameuse querelle des Anciens et des Modernes : nos érudits, dans les siècles passés, aimaient à disserter pour savoir si les Modernes égalaient ou surpassaient en art et en littérature les Anciens, pour lesquels tous professaient d'ailleurs une admiration filiale, simple et profonde; il s'agissait en somme de savoir si les fils égaleraient ou dépasseraient les pères. Il y a un siècle, ce n'était plus vraiment chez nous que thème d'école : depuis longtemps, nos penseurs, écrivains et artistes, en accumulant les chefs-d'œuvre avaient répondu victorieusement à la question que nul aujourd'hui ne songerait même à poser. La controverse était donc close.

Mais, il y a cent ans, il n'en était pas de même en Allemagne; aussi, lorsqu'à l'aurore de leur critique, les érudits d'Outre-Rhin voulurent résoudre un problème du même genre ils ne purent, en s'interrogeant avec sincérité, faire à cette question qu'une réponse : l'âme allemande est totalement différente de l'âme hellénique, aussi divergentes l'une de l'autre,

que le Moi et le non-Moi. Il ne s'agissait donc plus de piété filiale vis-à-vis de l'antiquité, et encore moins d'une évaluation des pensées anciennes qui parut insurmontable et pleine de dangers. La Grèce cependant était une éclosion splendide d'art et de pensée. Pendant longtemps, elle ferait le fonds des « humanités ». Pour éviter toutes difficultés, il fallait une formule d'admiration. C'est alors que les Allemands traduisirent leur impuissance de comprendre par l'élaboration d'un idéal hellénique proclamé tout de suite si élevé qu'il ne pouvait même pas être question de l'atteindre! Par là on échappait au péril de paraître ne pas comprendre : le succès de cette trouvaille fut immense.

*
* *

Avec une docte gravité, les savants germains ont divinisé la culture grecque, enfermé dans un temple réputé inaccessible tout ce qui était hellénique et se sont faits les thuriféraires du nouveau Dieu; l'Université allemande, depuis plus de cent ans, enseigna cette mirifique conception de la culture gréco-latine! L'Hellénisme est la seule source d'art parfaite; chaque peuple ne pourra jamais en hériter que d'une parcelle : tel est le thème fondamental.

Schlegel renchérit : après avoir magnifié la

légende de l'Hellénisme beauté absolue, il s'aperçut qu'il oubliait par trop l'Allemagne, et il compléta la théorie d'une façon inattendue. « Il y a bien quelques traces de beauté dans les littératures anglaise, française et espagnole : mais quel sera l'avenir de la littérature allemande? » se demanda-t-il non sans angoisse. Et ce qu'il imagina est vraiment colossal... L'Allemagne, dit-il, « comprend » tout : c'est même le peuple qui s'assimile le mieux n'importe quoi. Donc l'Allemagne comprend à merveille la Grèce, l'Espagne, l'Angleterre et même la France : c'est donc l'Allemagne qui fera la synthèse de toutes les beautés éparses dans ces littératures et de la divine beauté hellénique; le résultat sera une série de chefs-d'œuvre merveilleux, dont l'apparition ne saurait tarder. — Depuis près d'un siècle l'Allemagne enseigne officiellement et la religion de l'Hellénisme et la venue des génies synthétiques! Bien plus, les théologiens germaniques se sont mis en tête de trouver une conciliation entre le fameux idéal hellénique et le christianisme, donnant ainsi une valeur positive à « l'idole » de leur Université. Est-il besoin d'ajouter que les écrivains de génie annoncés ne sont pas venus, et que la tentative de néo-paganisme chrétien n'a pas non plus suscité le « théologien synthétique » attendu.

Voilà sur quelle colossale mystification est basée la culture universitaire germanique. On en voit d'ailleurs immédiatement les conséquences et, une fois initié, on comprend la mentalité de tous ces professeurs d'Outre-Rhin qui prennent chacun un petit fragment d'une œuvre ancienne qu'ils dissèquent pieusement toute leur vie : ils écrivent avec béatitude la vie des saints de la religion de l'Hellénisme; la minutie de leur adoration, créatrice de la fameuse érudition germanique, a fait perdre de vue à ces exégètes étroits toutes les idées générales, toutes « la substantifique moelle », seul bénéfice et raison d'être des humanités.

*
* *

Un seul penseur a protesté en Allemagne contre cette conception et cette déformation de la culture antique; c'est H. Heine qui, génie latin, est parti d'un immense éclat de rire : mais chacun sait que H. Heine est considéré par les Allemands comme leur pire ennemi : ils l'ont renié depuis longtemps et sont d'ailleurs aussi incapables de le comprendre que Schlegel l'a été d'analyser le XVIIe siècle et le XVIIIe siècle français. Aussi la protestation de H. Heine est restée vaine et

l'erreur subsiste aujourd'hui encore tout entière.

Le fait que tout un peuple est trompé, par ses professeurs sur la valeur, le sens, et la compréhension intime des écrits qui sont à la base de la civilisation contemporaine ne saurait être sans conséquences. On n'y a en vérité jamais songé ni en Allemagne, où la tradition universitaire est acceptée depuis un siècle avec une docilité déconcertante, ni chez les autres peuples qui ne semblent pas avoir prévu les conséquences d'une erreur commune à toute une nation et la gravité de voir une branche de l'humanité sortir délibérément, à la suite d'une erreur grossière gravement acceptée comme un dogme, de la « République des Lettres » première forme de la Société des Nations.

L'érudition allemande est même devenue un article d'exportation : elle n'était cependant en somme, qu'une conséquence de principes que l'Allemagne a gardés pour elle seule. Après 1870, des admirateurs aveugles ont bien tenté d'introduire le goût de l'érudition à l'Allemande parmi nos professeurs : quelques-uns égalent sans difficultés les lourds commentateurs de la Germanie, mais le succès fut et sera désormais de courte durée. Chez les peuples latins : Italie, Espagne, Grèce, Por-

tugal, Roumanie, la prétendue érudition n'eut aucune prise, et la doctrine générale dont elle est issue y paraîtrait tellement absurde que la « religion de l'hellénisme » n'y a jamais été professée. Le clair génie latin suffit à dissiper ce fantôme. Les peuples d'Europe n'ont même pas pris la peine de la faire disparaître d'Allemagne : ils ont cru que les Allemands s'efforçaient laborieusement de comprendre la civilisation latine et qu'ils exagéraient un peu leur admiration; mais nul n'a songé à attaquer les fantasmagories de l'Université allemande.

C'était un tort certainement, car, laisser une idée erronée se développer dans le monde sans l'attaquer est toujours dangereux.

L'histoire des Universités américaines le démontre surabondamment. — Lorsqu'il y a une cinquantaine d'années, les Etats-Unis entreprirent de créer ou d'agrandir puissamment de nombreuses universités, ils ne purent trouver chez eux tous les professeurs nécessaires : l'Allemagne leur envoya aussitôt par centaines les docteurs de ses universités, qui constituent aujourd'hui encore près des trois quarts du corps enseignant dans certaines universités des Etats-Unis. Ils ont appris à leurs élèves la pure doctrine d'Outre-Rhin, et voilà la gigantesque mystification en voie de devenir une des bases de l'éducation supérieure de

tout un grand peuple. Si l'on réfléchit que cette mystification aboutit en fait à la suppression de l'éducation gréco-latine qui est la grande méditation des idées générales et des problèmes moraux et, suivant la forte et éternelle définition de Descartes, « surtout un entretien avec les plus grands esprits de l'antiquité », on voit que les conséquences ont failli être considérables. Voici un peuple qui est le plus puissant et le plus riche d'avenir de toute la terre, élevé en partie dans le culte d'une erreur, dressé à l'exégèse stérile et méticuleuse et à l'étroitesse d'esprit que sa pratique engendre, et enfin à l'attente des génies synthétiques toujours invisibles de la Germanie.

Si la guerre mondiale n'avait mis en évidence les résultats de l'amoralité germanique, l'influence allemande aux Etats-Unis eut peut-être longtemps été trop considérable; il a fallu, même maintenant, un gros effort à ce peuple pour s'en dégager entièrement.

Par la pratique des grandes libertés politiques, par sa conception du progrès en religion, les Etats-Unis avaient heureusement d'autre part entretenu et cultivé le culte des idées générales et le goût des discussions philosophiques sur les problèmes moraux; c'est ce qui leur a permis de suppléer sans difficulté

à l'absence relative de véritables humanités dans quelques-unes de leurs plus récentes universités. Enfin le peuple qui compte dans ses écrivains Emerson et William James était capable de juger assez rapidement à leur valeur les docteurs professeurs allemands, leur science et leur méthode. Qui a produit Emerson doit comprendre Henri Heine.

III

Sans culture religieuse sincère et profonde, complètement désintéressé de la discussion des grands problèmes moraux, l'esprit perpétuellement tourné vers une conception réaliste dite objective de toutes choses, le peuple allemand dans son ensemble a ainsi vécu longtemps sur des équivoques qu'il n'a jamais eu le courage ni même le désir de combattre et de supprimer.

Cette absence de vie morale intense explique seule que jusqu'à la révolution violente et chaotique d'octobre 1918, œuvre unique des classes inférieures, imposée à ces classes par l'ordre du président Wilson comme jadis le kulturkampf l'avait été par Bismarck, en politique comme en toutes choses, l'Allemagne eût délégué le pouvoir de penser à ses

dirigeants, et se soit montrée constamment docile au joug pourtant rude des Junkers et des rois. Elle s'est contentée des faibles libertés que ceux-ci lui ont octroyées sans d'ailleurs y être vraiment contraints : elle n'a pas su s'affranchir, et n'a même employé ni force ni persévérance à réclamer l'abolition du servage où la tenaient ses hobereaux : elle n'a pas tenté sérieusement de s'assurer les libertés élémentaires qui découlent de l'institution du suffrage universel et de celle d'une véritable représentation nationale; il aura fallu pour cela la défaite de 1918 et la volonté du président Wilson, donnant l'ordre de se révolter dans ses messages à ce peuple étrange.

Quiconque a vu, dans quelque petite ville allemande, un officier frapper odieusement un soldat dans la rue, se faire céder le pas brutalement par les civils, et bousculer sans merci les femmes ou les vieillards, a compris ce qu'était un peuple non affranchi, et a involontairement songé à l'esclavage antique en constatant que ni les civils, ni les femmes, ni les vieillards ne songeaient à protester.

C'est un fait vraiment caractéristique que de cette foule à chaque instant humiliée, nulle individualité puissante ne se soit levée pour abolir le joug; nul penseur n'a surgi l'âme en révolte.

L'Université allemande est en effet incapable de produire en nombre de pareilles individualités; la vie universitaire germanique, avec ses clubs d'étudiants réunis en confréries moyenâgeuses, prédispose non à l'émancipation virile, mais à l'obéissance et au respect des autorités. Ce traditionalisme isole l'étudiant de la foule, et l'âme universitaire de celle de la nation.

L'Université allemande, qui cache à ses élèves les idées générales, enseignait encore au xxe siècle, avec une conviction simulée, le droit divin. Elle y ajoutait un enseignement de l'Histoire complètement erroné, à l'usage du peuple allemand. On y exalte le rôle de la Prusse, créatrice de l'Allemagne moderne et on essaye de faire croire à l'Allemagne tout entière que sa prospérité et sa grandeur ne datent que de la victoire de 1866 et de 1870. C'est une fable inexacte sur les origines de la puissance économique allemande, destinée à justifier et à entretenir la prépondérance militaire et politique de la Prusse, et le respect des castes dirigeantes.

Les origines de la puissance et de la richesse allemandes sont autres : l'Allemagne a toujours été un grand et riche pays, centre du commerce de l'Europe. Dévastée au xviie, au xviiie et au début du xixe siècle par des guerres et des luttes intestines, elle n'a retrouvé la paix que de 1815 à 1866. Dès que la paix lui a été rendue, elle s'est développée commercialement comme au temps lointain de la Hanse teutonique. Elle est devenue le marché d'un grand peuple en croissance, la Russie, ce qui avec l'exploitation intense de son sol minier, a décuplé en quelques années sa fortune. Elle s'est organisée commercialement depuis cent ans avec méthode et sagacité : son industrie s'est développée d'une façon prodigieuse. L'enseignement technique et commercial patiemment distribué à la nation tout entière lui a assuré une supériorité incontestable dans les luttes économiques. Ce sont les marchands, les industriels eux-mêmes qui se sont organisés à cet effet, en dehors des Etats le plus souvent, et toujours en dehors de l'enseignement officiel. La fécondité de son sol, son inépuisable trésor minier, la ténacité et l'intelligente organisation de ses industriels et de ses négociants ont assuré à l'Allemagne une brillante prospérité matérielle qui s'est traduite par un accroissement de population et de capitaux et une grande amélioration des conditions de l'existence. Cette organisation du commerce allemand a commencé, il y a plus de quatre-vingt-dix ans : elle s'est poursuivie méthodiquement, surtout en dehors de la Prusse qui n'a fait que

suivre le mouvement avec des retards souvent considérables. L'Allemagne était déjà fort riche et en plein développement bien avant 1870. Elle aurait continué sans la guerre à s'enrichir et à grandir commercialement. La guerre de 1870 a été un événement moins important qu'on ne le croit communément pour la prospérité germanique; elle n'a profité qu'à la Prusse et à la caste des hobereaux. Elle a coûté plus d'ennuis à l'Allemagne avec la question d'Alsace-Lorraine et les milliards de la paix armée qu'elle ne lui a jusqu'à présent rapporté de bénéfices. Voilà la vérité : elle est bien différente de celle exposée par l'enseignement officiel allemand et docilement acceptée par le peuple tout entier pendant quarante-huit ans. Nul en Allemagne n'a jamais osé la dire.

IV

Ce peuple sans loyauté morale, sans révoltes intellectuelles, a accepté sans protester des légendes sur les origines de sa force et de sa prospérité actuelles, qui ont ruiné chez lui les grands principes de sincérité et d'honnêteté qui sont la base et l'honneur de la civilisation. Tel est, tel sera devant l'histoire son principal crime. Frédéric de Prusse, qui le méprisait ouvertement disait déjà en parlant de lui et de ses savants d'université : « Je prends, je pille, je vole; ensuite mes légistes trouvent à tout cela, sur commande, d'excellentes raisons. » Bismarck de la dépêche d'Ems et Guillaume de 1914, sont de la même école, de la même tradition, et tous deux ont toujours trouvé des intellectuels allemands pour tenter de justifier, après coup, leurs iniquités monstrueuses. Le crime, disent-ils aujourd'hui, assez puissant pour être impuni devient du droit! Et jamais le peuple allemand n'a protesté.

*
* *

Où chercher dans sa littérature, dans sa pensée des Mirabeau, des Lamartine, des Michelet, des Hugo, celui de la *Légende des Siècles*, celui des *Misérables*, celui des *Châtiments!*

*
* *

La responsabilité de la guerre européenne entre civilisés, préparée, voulue, imposée aux nations pacifiques par les hobereaux de Germanie, n'a été rendue possible que par l'amoralité du peuple allemand tout entier. Ce peuple, n'a pas su faire sortir de son sein l'élite intellectuelle capable de l'éclairer, de le

délivrer, de l'élever ensuite à la compréhension de la morale que lui cachent depuis des siècles ses dirigeants : il ignore que la vérité est mère de la justice. Voilà sa part de responsabilité dans les massacres inexpiables de la grande guerre qui est le crime le plus impardonnable de tous les temps, passés et modernes; c'est en se plaçant au point de vue germanique qu'il convenait de la préciser : c'est la faiblesse intellectuelle et morale, et la puissance de mensonges et d'équivoques impunément prolongés Outre-Rhin qui ont permis et facilité le crime.

De tels forfaits eussent été impossibles si tout un peuple n'avait été réduit à une complète amoralité par une philosophie uniquement destinée à une élite considérant la domination et le triomphe de la force comme la vertu fondamentale, par l'absence complète de sincérité en religion, enfin par l'incompréhension complète de toute la culture universitaire des humanités.

V

Les origines de l'amoralisme contemporain allemand sont surtout philosophiques. La philosophie agit lentement mais profondément sur la mentalité des peuples : son influence

descend toujours de l'école dans la vie : finalement elle conditionne ou modifie les réalités pratiques. En particulier lorsque ses doctrines sont d'accord avec les tendances ethniques qu'elles précisent et amplifient, leur influence est considérable pour l'adoption des règles d'action.

La différence fondamentale qui sépare la philosophie allemande des autres grandes philosophies, c'est le rôle inférieur et de second plan continuellement attribué par les Allemands à la raison. Commentant un mot de Spinoza sur l'intelligence : *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, Nietzsche proclame que connaître n'est pas un acte simple comme se l'imaginait, faussement et « avec naïveté », Spinoza : c'est un effort de l'intelligence « pour concilier diverses tendances instinctives tendant à prédominer ensemble dans l'esprit, les unes conscientes, les autres subsconscientes ». Qu'est-ce donc que connaître? « nous nous figurons qu'*intelligere* est quelque chose de conciliant, de juste, de bien, quelque chose d'essentiellement opposé aux volontés obscures ou instincts, tandis que ce n'est en réalité qu'un certain rapport de ces instincts entre eux ». (Nietzsche, *Gaya Scienzia*, 333.)

En attaquant de cette façon l'intellectua-

lisme pur, Nietzsche ne fait que suivre la tradition philosophique allemande depuis Leibniz.

Tandis que la pensée allemande proclame le primat de la volonté, les Français et les Anglais ont maintenu le primat de la raison, les Anglais dès l'origine ayant adopté le rationalisme cartésien, corrigé, guidé et vérifié par l'expérience. Au point de vue de l'action, la foi en la raison a impliqué pour eux toute une conception nécessaire du monde et de la vie. Tout d'abord, elle contenait l'optimisme; tout progrès dans la raison est un bienfait, l'avenir doit donc être meilleur que le présent. En second lieu, l'appel au bon sens universel comme source de la vérité et de l'action tendait à faire sortir la philosophie de l'école et à la concevoir comme susceptible d'être comprise et pratiquée par tous les hommes. Enfin, et pour les mêmes motifs, cette philosophie pouvait et devait allier rapidement à la recherche du bonheur individuel la recherche du bonheur collectif.

Ces trois caractères ont été souvent étrangers à la haute philosophie allemande dont le caractère aristocratique est si net. Les traits qui distinguent souvent les grands philosophes germaniques, sont la recherche d'une obscurité sinon voulue, tout au moins considérée comme

sans importance, la philosophie s'adressant seulement à une élite des plus restreinte. A cette élite, en effet, elle est arrivé à enseigner en religion un pragmatisme ayant pour base un athéisme absolu, en morale une conception objective qui a conduit surtout chez les modernes au mépris de la morale commune; enfin, elle a voulu être créatrice surtout d'une phalange de chefs, d'initiés, d'hommes rares ne connaissant en morale aucun des scrupules de la loi ordinaire ou de la loi religieuse, estimant *a priori* inférieure la foule qu'ils doivent dominer. L'ivresse de la domination considérée comme la forme la plus élevée du développement des volontés humaines les a conduits infailliblement au crime.

Sous les postulats, sous les hypothèses sur lesquels ont été bâties les philosophies allemandes, peut-être se cache-t-il un peu de cette « âme de vérité des choses fausses » dont parle Spencer. Chaque philosophie a la valeur de ses postulats; c'est le critérium de la valeur absolue; elle a aussi la valeur de ses conséquences et de ses résultats : c'est le critérium pragmatique.

Au point de vue du pragmatisme, les conséquences logiques des thèses germaniques les

feraient entièrement rejeter. Leur valeur reste problématique.

Lorsque nous aurons examiné dans les chapitres suivants, quelques-unes des origines des trois autres grandes philosophies, les intuitions de leurs penseurs, l'influence de chaque race sur les plans de découverte en morale et en méditation pure, nous pourrons tenter d'évaluer et de conclure.

Actuellement, une seule conclusion provisoire s'impose; les efforts des penseurs allemands demeureront contestables parce que nécessairement fragmentaires, sectariens et incomplets; en tous cas, ils sont la démonstration qu'une philosophie lorsqu'elle tend à s'isoler pour la découverte de ses lois de recherche et d'action, dans la contemplation d'une partie seulement du donné s'éloigne de la vérité qui est faite de toute la richesse du réel. Pratiquement, des préceptes ou lois morales ne peuvent être valablement établis, même d'une façon provisoire, par des penseurs qui volontairement s'abstiennent d'envisager, avec leur valeur relative, tous les éléments du donné.

DEUXIÈME PARTIE

PHILOSOPHIE FRANÇAISE

CHAPITRE III

Le Rationalisme scientifique et l'idée de tolérance universelle dans la philosophie française

La France a inauguré avec Descartes la philosophie scientifique des temps contemporains: elle avait d'autre part, même avant l'apparition du fondateur de la philosophie moderne, créé la méditation philosophique de l'histoire.

Ses plus grands philosophes ont été des mathématiciens, esprits épris de logique pure : Descartes, Condillac, Auguste Comte, Henri Poincaré; ou des savants méditant l'histoire : Montaigne, Bayle, les Encyclopédistes, Renan, Gustave Le Bon.

Tous se distinguent par la clarté de leur langue et de leur génie, par la conviction que la philosophie est destinée à l'universalité des hommes et qu'il y a identité entre le progrès dans la science et dans la logique, et la marche

en avant vers un plus grand bonheur de tout le genre humain.

Des influences ethniques bientôt traditionnelles avaient suscité et guidé les convictions et les recherches de tous les penseurs français depuis le début de leur langue et de leur littérature : héritiers directs de la culture gréco-latine, ils en ont tout d'abord dégagé les principes et les idées directrices, puis se sont formé un idéal nouveau de raison, de clarté, de justice universelle. En particulier le triomphe aujourd'hui réalisé de l'idée de tolérance dans les temps contemporains est un des résultats indéniables de leurs efforts au cours de plusieurs siècles.

Rationalisme pur, croyance indestructible en la puissance efficace de l'universelle raison, sont les deux caractéristiques de la philosophie française : elles ont amené au cours de l'histoire la croisade française pour le triomphe de la philosophie dans le domaine de l'action dont les origines remontent au premier éveil de la pensée moderne en notre pays.

I

En tant qu'opposée nettement à la superstition, à la tradition, à toutes les formes de la domination et du fanatisme, l'idée de tolérance est apparue dans l'histoire comme une idée essentiellement française et même comme la plus caractéristique de l'esprit français. Des raisons d'ordre ethnique aussi bien que d'ordre philosophique expliquent l'effort répété puis constant de la pensée française pendant plusieurs siècles pour assurer non d'ailleurs sans de violentes luttes la prédominance du principe d'indépendance de la pensée, et pour proclamer la nécessité de cette prédominance dans le monde civilisé, en démontrant la grandeur et la beauté de l'idée de tolérance universelle. Ces origines lointaines doivent tout d'abord être rapidement résumées.

La France représente le mélange en un tout homogène d'éléments ethniques très variés en origine et en nombre (éléments celtiques, romains, gaulois, grecs, germaniques, scandinaves, ibériques, wallons, sarazins et basques) réunis par le hasard des événements sur son territoire à l'aurore des temps modernes. Les Etats-Unis d'Amérique seuls ont eu une origine sensiblement analogue et sont arrivés d'ailleurs, bien que par d'autres voies, à une semblable conception de la tolérance. Des raisons de fait géographique souvent constatées imposèrent d'autre part, de bonne heure, à la civilisation française son unité territoriale. Seule entre les nations européennes la nation

française s'est formée par la fusion en un peuple unique de races très diverses juxtaposées sur son sol. Toutes perdirent assez rapidement une partie de leurs caractères et leur langue propre pour donner naissance à un peuple nouveau. Celui-ci fut ainsi le premier dès le moyen âge à manifester son existence distincte par une pensée originale exprimée dans une littérature féconde et aussitôt très abondante et très remarquable.

La fusion en un seul peuple de toutes ces races, de sentimentalités si diverses, ne se fit pas sans heurts ni sans difficultés, mais s'accomplit assez rapidement grâce au souvenir des invasions barbares et des grandes calamités publiques qui ont toujours rapproché les éléments les plus disparates de façon efficace et certaine. La nécessité historique et géographique de cette réalisation rendit aussitôt indispensable en fait une certaine tolérance : plus que chez tout autre peuple, la divergence des opinions et des sentiments prédisposait aux querelles intestines; mais cette divergence même créa une situation spéciale qui donna vite à la France un caractère tout particulier de foyer de pensées et engendra de bonne heure un public ni pour comprendre le caractère primordial de l'idée de tolérance. Il faut ajouter aussi la douceur du climat et

la richesse du sol qui en procurant une facilité aimable de la vie, ont rendu plus difficile le triomphe constant ou prolongé en France de tous les fanatismes. Le mysticisme, exaltation habituelle des contrées pauvres et solitaires, n'a pu commettre, longtemps, d'excès dans les provinces mollement ensoleillées du cœur de la France, sur les rives de la Loire, en Anjou, en Touraine, patries de Descartes et de Rabelais dont le génie personnifia à des titres divers, la clarté, la sérénité caractéristiques, dès sa naissance, de l'esprit français.

*
* *

Sans doute, les luttes des partis politiques et des sectes furent au cours de l'histoire, en France comme partout, exécrables et souvent terribles : le massacre des Templiers, des Albigeois, les tueries de la Saint-Barthélemy, le siège de La Rochelle et la révocation de l'édit de Nantes sont des pages sinistres de l'histoire. Ces crimes eurent tous le même but : imposer l'unité absolue de pensée, l'unité de foi, c'est-à-dire en fait surtout l'unité de secte : et en apparence ils réussirent entièrement.

Mais la mort ou l'exil des dissidents et le spectacle des persécutions eurent en France un résultat inattendu et tout à fait spécial :

ils engendrèrent surtout la haine secrète de tous les fanatiques. Ils multiplièrent le nombre des incroyants et firent passer dans le camp des révoltés contre tous les excès, les libres penseurs philosophes, élite bientôt nombreuse et cachée; les membres de cette élite, dans d'autres pays, se fussent probablement transformés simplement en sectateurs de confessions dissidentes. Ce fut le cas notamment aux Etats-Unis.

L'unité de religion engendra ainsi en France un parti de lettrés plus ou moins antireligieux. — De plus, la secte triomphante ayant été l'Eglise catholique romaine, puissance formidable d'organisation politique, il en résulta nécessairement une série ininterrompue de tentatives faites au cours de l'histoire par cette Eglise pour exercer ou dominer le pouvoir temporel. Cette situation, qui tendait à l'asservissement total, irrita de bonne heure une grande partie du public français cultivé. Quelles que fussent les persécutions à redouter, il se trouva alors toujours des hommes pour maudire ou railler les dogmes au nom de la seule raison, c'est-à-dire au nom d'une conception très nouvelle, très française de la philosophie et de la morale.

La libre pensée française prit peu à peu un caractère tout particulier de philosophie secrète

de libération nationale ou universelle, englobant bientôt dans une même haine irréductible les clergés et les royautés : d'où le caractère antireligieux de la Révolution française et la synonymie souvent conservée de 1789 à nos jours et très spéciale à la France d'antireligieux et de républicain. Les Américains d'aujourd'hui notamment ont grand peine à comprendre cette synonymie, source de discordes inconnues chez eux. Pendant tout le XIX[e] siècle, la religion dominante prétendit imposer en France une politique, ce qui faussa et abaissa l'idéal religieux et suscita entre les citoyens des antagonismes violents parfaitement stériles.

La révocation de l'édit de Nantes et la Saint-Barthélemy ont établi une unité apparente de dogme et de secte en France : en réalité, elles ont suscité et d'avance excusé 1793. Bien plus, elles ont privé la France de la multiplicité des confessions et des sectes, qui est comme le symbole de l'intensité de la vie religieuse.

La France religieuse du XIX[e] siècle a souffert du petit nombre de sectes dont la multiplicité puissante a au contraire dans d'autres pays assuré l'adaptation de la plupart des citoyens à une morale religieuse et facilité ou créé d'autre part l'adaptation de la religion aux principes de liberté politique moderne. De

telle sorte que la France contemporaine souffre encore de ses très vieux crimes.

Les grands crimes de l'histoire ont en effet ceci de particulier : quels que soient le triomphe ou l'impunité momentanée de leurs auteurs, ils sont toujours dans le futur générateurs d'autres crimes, qui en représentent comme une sorte d'expiation lointaine, souvent inattendue mais implacable.

Chez la plupart des peuples, des faits analogues ont surtout démontré combien l'intolérance d'un jour est facilement, sinon toujours, créatrice de l'intolérance du lendemain : en France ils ont surtout contribué à développer l'apostolat de la tolérance universelle.

*
* *

Il faut remonter dans la littérature française jusqu'aux écrivains du XVe siècle pour retrouver les origines de la liberté d'esprit : on est stupéfait en relisant leurs œuvres de l'indépendance critique avec laquelle ces vieux auteurs examinaient la valeur réelle des idées et des faits. Méditer, railler, philosopher sur toute chose les consolaient de la misère du temps présent, de la barbarie, du spectacle alors quotidien des triomphes indiscutables de la violence déchaînée. D'instinct, ils semblaient déjà proclamer comme un postulat le primat du bon sens et de la raison dont ils sentent la valeur fondamentale, et qu'ils proposent à la méditation, sans même en espérer, pour des jours alors chimériques, la domination bienfaisante dans le monde.

Puis, le sens profond de cette disposition d'esprit se précise. Qui dit bon sens, dit modération, calme, mesure en toute chose, indulgence railleuse, forme nouvelle de la bonté. Faire appel au bon sens universel à côté, en marge de tous les dogmes, semble un besoin particulier de l'esprit français : il suppose une confiance absolue en la raison, et une volonté de soumettre toutes choses à son examen, volonté exclusive de toute résignation et de tout fatalisme. C'est en France seulement que les guerres et les querelles de religion finissent par une « Satire Ménippée ».

Enfin toute cette psychologie particulière, toutes ces tendances éparses dans la pensée française se condensent et se complètent définitivement, dans l'œuvre de Montaigne et dans l'œuvre de Rabelais, qui les précisent à des titres divers. Rabelais, et plus encore Montaigne, donnèrent à cette philosophie spéciale, dont tous deux sont inspirés, surtout la forme définitive que le génie imprime à toutes choses. Ces deux puissants esprits, si

différents d'inspiration et de méthodes, si inséparables cependant de convictions intimes, apparaissent comme deux grands fondateurs de la liberté de pensée. Avant eux, la raillerie, les qualités de l'auteur de comédies, la verve et le sarcasme étaient des armes destinées à détruire ou à attaquer; après eux est née une philosophie profonde du rire et du scepticisme léger, de la raison, de l'esprit de tolérance et de bonté éclairée, c'est-à-dire une forme très nouvelle, très française de la sagesse.

Le génie de Rabelais et celui de Montaigne n'ont d'équivalent dans aucune littérature de leur époque et même dans leur forme spéciale aucun équivalent dans la littérature de tous les temps.

L'influence de Montaigne surtout est demeurée considérable.

Rabelais fut un des premiers démagogues, imposant ses conceptions avec une ironie brutale, s'adressant à la foule par la crudité de sa forme, dissimulant, sous des dehors qui semblent faits pour la populace, une culture fine et une subversion totale des idées couramment admises. Sous la fantaisie étourdissante de sa verve se cache la hardiesse profonde de la pensée. Pour faire l'éloge de la raison, il va jusqu'à réhabiliter le rire, qui

en est parfois l'expression la plus hardie, donc la plus complète et traite librement les sujets les plus graves en les dénaturant par une manière très étrange et frivole de les présenter au public. Cette frivolité lui était, en apparence imposée par l'exubérance de sa pensée, en réalité elle était rendue nécessaire par la crainte salutaire du bûcher qui, pendant tant de siècles, menaça les libres penseurs et les hérétiques. Ce qu'il voulut, ce qu'il obtint, c'est de forcer le lecteur à penser en le scandalisant par le paradoxe.

Montaigne fut un aristocrate délicat et désabusé; l'ami lecteur auquel il s'adresse, est surtout le lettré, le philosophe. Il le convie à assister en sa compagnie au défilé de l'histoire, de la science, de la sagesse antiques. Il entend, pendant ce long cortège, pouvoir juger toutes choses avec un esprit indépendant. Dans sa solitude, aimable, mais quelque peu hautain, il réunit autour de sa table de travail tous les écrivains, tous les graves philosophes, tous les historiens de l'antiquité, il les écoute parler sur chacun des sujets qui l'intéressent; il recueille leurs avis et, avec un scepticisme aigu qui naît de leurs grandes divergences et aussi de sa longue expérience de la vie, il philosophe sans colère, sans haine, sans parti pris apparent, en curieux avisé et disert, à la recherche

de la certitude, toujours de bonne foi.

Il a lu tant de choses, tant appris, tant vu au cours de sa vie laborieuse et active, tant médité aussi, que le champ de ses pensées est immense. Il s'efforce, sur chaque question, d'être sincèrement et minutieusement complet, et surabondamment renseigné sur les éléments du problème, il veut traiter chaque sujet à fond. D'ailleurs, au cours de leur glorieuse civilisation, de leur longue histoire, les Anciens qu'il interroge n'ont-ils pas posé tous les problèmes, examiné tout ce qui s'offre à la méditation de l'homme cultivé? L'ensemble de son œuvre apparaît comme une mise en scène très vivante de toute l'histoire, c'est-à-dire qu'elle est, en fait, une ample appréciation du passé et du présent, de la morale et de l'action, une longue contemplation de la vie. C'est la première philosophie de l'histoire.

Les grands problèmes qui sont à la base de l'éternelle philosophie, sont ainsi examinés longuement et successivement par lui dans leurs rapports avec l'action, avec la plus grande sagacité d'esprit et avec une méthode de savant et prudent historien. « Ondoyant et divers », Montaigne se garde, le plus souvent, de conclure; mais, en présence de tant de faits précis, de tant d'opinions rapportées, de tant de divergence, qui donc oserait agir

différemment et affirmer à la légère détenir, sans difficultés et d'une façon définitive, l'absolue certitude! Montaigne, volontairement, se contente de faire sérieusement réfléchir chacun de ses lecteurs, mais, par voie de conséquence, tous les dogmatismes, tous les fanatismes apparaissent comme des conclusions trop hâtives, des formes seulement incomplètes et par suite inférieures de la pensée. Ce fut la grand partie négative de son œuvre. La partie positive fut d'imposer à tous les penseurs de l'avenir une méditation critique, sincère, complète, scientifique de l'histoire, préface désormais indispensable à l'initiation philosophique.

Aussi ses « Essais », toujours aujourd'hui relus avec intérêt et avec plaisir, ont-ils été étudiés avec la plus grande passion par tous les esprits en voie d'affranchissement des siècles passés. Son influence a même de bonne heure dépassé les limites de la France : nombreux furent les écrivains étrangers qui subirent, plus ou moins puissamment, la direction de son génie. Un des plus notoires est le philosophe américain Emerson, son continuateur le plus direct du XIXe siècle. C'est Emerson qui a le mieux défini l'œuvre de Montaigne. « Ses « Essais » demeurent, dit-il, la plus ample et admirable collection de

faits proposés à la méditation du bon sens des hommes. »

II

Après Montaigne et Rabelais, une double tradition était définitivement établie dans les lettres françaises, un grand but moral caché donné à l'érudition et à la fantaisie. Par là, l'esprit de liberté et d'émancipation était imposé d'une manière ineffaçable aux savants et aux écrivains de l'avenir. Cette double tradition conduisit, par l'érudition, à Pierre Bayle et aux encyclopédistes, par la fantaisie éclairée, à Voltaire.

L'ennemi le plus redoutable de tous les fanatismes fut Pierre Bayle, fondateur, à la fin du XVIIe siècle du journal la *République des Lettres* et patient rédacteur du célèbre « Dictionnaire Historique ». Bayle comprit, comme Montaigne, l'importance de la philosophie de l'histoire pour la recherche de la vérité, fondement indispensable de la vie morale; risquant le bûcher, il osa s'attaquer gravement aux problèmes religieux en les traitant comme des problèmes historiques objectivement et scientifiquement. Cette méthode fit bientôt apparaître avec netteté le caractère naïf et le peu de valeur des légendes et des superstitions, les contradictions, les invraisemblances et parfois les immoralités des livres regardés comme saints par les sectateurs de tous les cultes. Ce fut le sujet de longs et savants articles du grand « Dictionnaire », dont la documentation fut aussi riche que sincère. Les thèses les plus hardies y étaient, en général, dissimulées dans de copieuses notes, au bas des pages. La prudence nécessaire de cette présentation ne trompa point les lecteurs.

Par la gravité de sa pensée, Bayle ne s'adressait qu'aux savants, dédaignant, en apparence, la foule; son style sobre, précis, incisif, d'une ironie et d'une clarté à nul autre pareilles, rendait plus implacable encore sa logique. Chemin faisant, il s'amusa à détruire toute la métaphysique de Leibniz, dont il révéla la fragilité dans une controverse célèbre.

Les thèmes divers de son exégèse impitoyable restèrent d'abord épars dans le formidable travail d'érudition qu'il édifia. La puissance de cette érudition, l'esprit critique, la finesse, la sincérité logique, l'importance enfin dans son ensemble, de l'ouvrage qui fut le premier au monde des grands dictionnaires historiques, lui assurèrent le succès et une influence considérable pendant plus de deux siècles. Dans ce dictionnaire, tous les écrivains

du XVIIIe siècle, qui menèrent une campagne d'apôtres en faveur de l'idée de tolérance, puisèrent de solides et souvent d'irréfutables arguments. On a dit, avec raison, que Bayle fut l'arsenal de Voltaire et de tous les voltairiens. Sans lui leur fantaisie n'eût pas eu de valeur critique et fût restée sans force; les innombrables pamphlétaires du XVIIIe siècle n'eussent été que les continuateurs légers des libres penseurs connus au XVIIe sous le nom dédaigneux de « Société secrète des *Libertins*».

Documentés par l'érudition impitoyable de Bayle, les pamphlétaires voltairiens cachèrent à l'envi, dans des œuvres en apparence de pure frivolité, des arguments sérieux, d'une ironie redoutable; ils vulgarisèrent ainsi l'immense travail de destruction savante et méthodique de tous les fanatismes contenu dans le « Dictionnaire »; en même temps, ils donnèrent au public l'habitude du raisonnement philosophique. Vers la fin du XVIIIe siècle, ils réunirent dans un « Dictionnaire historique abrégé », livre de combat prudemment imprimé hors de France, tous les articles subversifs de Bayle.

L'œuvre de Bayle fut enfin continuée dans le même esprit et dans la même forme, par les rédacteurs de « l'Encyclopédie ».

***

Pierre Bayle, comme tous les penseurs français de son époque était, en philosophie pure, un adepte du « Discours de la Méthode ». Descartes avait, en effet, résumé dans sa philosophie tout le besoin de clarté, tout l'appel au bon sens et à la raison qui étaient à la base de l'esprit français depuis sa formation; on a dit de lui, non sans raison, qu'il fut le plus français de tous nos philosophes. Nul ne subit plus puissamment, lorsqu'il entreprit la recherche de la vérité, les influences ethniques de son pays et de sa race. Il condensa, en formules définitives, toutes les tendances de nos penseurs, admettant comme postulat l'universalité de la raison. Il fit de ce postulat la base même de sa philosophie en même temps qu'il admettait comme prototype de la science, les mathématiques.

Les philosophes français du XVIIIe siècle, Condillac, Helvétius, Diderot, proclamèrent comme lui le primat de la raison; la méthode expérimentale des penseurs anglais qu'ils connurent ne les en détourna point. Ils considérèrent l'expérience seulement comme un instrument de découverte pour éclairer la raison; aussi cherchèrent-ils la vérité en conservant

l'appel de Descartes au bon sens universel et en y joignant l'expérience à la mode anglaise et une méditation philosophique de l'histoire à la manière de Montaigne et de Bayle.

Partie de ces bases et descendue vers les réalités pratiques, la philosophie apparut au XVIII[e] siècle comme nécessairement et avant tout sociale; elle devint de plus en plus la recherche d'une morale supérieure pour l'humanité, le culte du bonheur du genre humain considéré comme condition première du bonheur individuel. L'enthousiasme de toute l'élite d'un peuple pour le triomphe de la raison et de la justice universelles, fut le résultat des longs efforts de tous ces philosophes et de tous ces écrivains; miracle admirable, sorte de religion de l'humanité substituée plutôt que juxtaposée à toutes les autres croyances et qui aboutit à la Révolution française.

A la base de toutes ces tendances philosophiques se trouvait tout ce qui caractérisa l'esprit français : l'appel au bon sens du cartésianisme et son apologie de la raison, l'empirisme pyrrhonien de Montaigne et de Bayle, une double méditation de la science et de l'histoire, enfin la foi dans le triomphe de la vérité identifiée au triomphe du bonheur et du progrès.

III

Malgré les déceptions apportées par l'échec partiel de la Révolution française, ces idées, cette religion de l'humanité eurent, au cours du XIX[e] siècle, de nombreux et fidèles sectateurs. Tandis que les peuples britanniques multipliaient les sectes religieuses, la France vit éclore de nombreuses sectes philosophiques. Vers le milieu du XIX[e] siècle, les saint-simoniens et les fouriéristes en représentèrent les variétés les plus curieuses et les plus symboliques. Le positivisme d'Auguste Comte en fut enfin à la fois la forme scientifique et la forme religieuse et cultuelle, sous l'égide de la philosophie.

Le positivisme qui, issu d'une méditation des sciences comme le cartésianisme, prit la forme d'une philosophie de l'histoire et se termina par une religion de l'humanité, est la plus complète paraphrase de toutes les tendances philosophiques françaises antérieures à son éclosion. Auguste Comte, son fondateur, mathématicien devenu philosophe, subit entièrement leur attirence. Il entra dans la méditation philosophique comme l'indique le titre de son premier ouvrage, espérant trouver le

« Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société ».

Auguste Comte avait commencé par être un savant universel accumulant, grâce à une organisation cérébrale de premier ordre, les connaissances les plus variées et les plus approfondies dans toutes les branches de la pensée; le nombre de ses études et de ses lectures fut immense. Puis, brusquement, par une sorte de conversion, il sentit la vanité d'accroître de cette façon, d'une manière indéfinie, la somme de ses connaissances; il renonça à apprendre et même il put se vanter de n'avoir pas lu un seul livre depuis le jour où il résolut de fonder une philosophie. Comme autrefois Descartes dans sa solitude de Hollande, il fit ainsi une sorte de longue retraite pour résumer tout ce qu'il avait connu et appris, le classer, en mesurer la valeur et en tirer des conclusions. Semblable méditation loin du monde est plus ou moins à l'origine de chacune des philosophies; le philosophe unifie, en effet souvent, dans son esprit, le savoir à une certaine époque de l'histoire, le considère comme les matériaux de l'œuvre à construire et, guidé ensuite par ses intuitions, édifie dans la solitude de sa pensée le plan de l'utilisation nouvelle qu'il pressent indispensable de tout le savoir humain.

Auguste Comte commença par élaborer une classification générale des sciences; il établit cette hiérarchie célèbre qui est le premier stade de sa pensée.

En tant que classification pure, en tant que chapitre de la méthodologie, cette partie de son œuvre est intangible. Comte y a condensé, en des formules précises et en un magistral exposé des vérités qu'il a le premier découvertes sur la complexité croissante, l'interdépendance et la hiérarchie des sciences.

Tournant ensuite son esprit vers la philosophie de l'histoire, il proclama, avec la même sûreté d'appréciation et la même netteté de vues, la loi des trois états. Cette loi est une constatation logique de la forme habituelle de l'évolution vers le progrès. Il est certain et aisément vérifiable que, d'une façon générale, dans chacune des branches de la connaissance humaine, les explications proposées ont été successivement de l'ordre théologique, puis de l'ordre métaphysique avant d'être des explications scientifiques ou, comme le dit Comte, positives. C'est là une constatation précise et la mise en formules scientifiques du fait que le besoin d'expliquer et de conclure a très souvent dépassé chez l'homme les moyens de conclure avec certitude; l'homme a toujours complété, au cours des temps, le niveau de ses

connaissances en édifiant des hypothèses parfois devenues article de foi, mais qui n'ont eu et ne pouvaient avoir que la valeur de vérités provisoires destinées à être confirmées ou détruites sans retour par la marche du progrès.

Envisageant enfin les faits sociaux, Comte expose qu'ils ont été l'œuvre des esprits spéculatifs et des esprits pratiques et qu'ils doivent pouvoir se classer, pour leur étude, en deux grandes catégories : ceux qui sont nécessaires au maintien de l'ordre, ce sont les faits de la statique sociale; et ceux qui, variables ou modifiant cet ordre, amèneront les changements de demain : ce sont les faits de la dynamique sociale.

Auguste Comte termina tout d'abord ainsi son inventaire méthodique général du savoir humain; œuvre de toute première grandeur que d'autres reprendront après lui, notamment les évolutionnistes, qui constateront avec Herbert Spencer la marche en complexité croissante de l'évolution dans toute la nature, vérité de même ordre que la loi des trois états du positivisme.

La loi des trois états est cependant plus importante et plus féconde que la loi des complexités croissantes de l'évolution universelle, car elle renferme davantage de conséquences

pratiques; elle est génératrice nécessairement de progrès indéfinis, chaque branche de l'activité et de la science humaines devant être amenée le plus rapidement possible à l'état positif. La loi d'Auguste Comte est plus qu'une classification, plus qu'un inventaire, elle a la valeur d'une méthode d'investigation, de progrès, de découverte.

Avoir fait le tableau de la connaissance humaine de son temps, son classement définitif, avoir trouvé les lois qui président à l'évolution générale vers le progrès, c'était déjà une œuvre immense et qui aurait pu satisfaire un pur savant. Mais Auguste Comte voulut être davantage; ses découvertes scientifiques et philosophiques n'étaient pour lui que la première partie du développement de sa pensée. Son éducation française lui imposait de donner à son œuvre pour but le bonheur et le perfectionnement du genre humain. La philosophie positive fut donc autre chose qu'une philosophie scientifique pure; positif, pour Comte, veut dire aussi utile et réalisable, certain et efficace.

*
* *

A la base du dynamisme social, Auguste Comte trouva les grandes puissances morales;

il entreprit d'en faire une complète analyse et notamment de disséquer en ses éléments l'idée religieuse. C'est pendant cette partie de sa méditation qu'il subit, le plus fortement, l'influence des sentiments mis en lui par les penseurs et les écrivains français dont il était le continuateur et dont la fréquentation, au cours de ses longues conversations avec les grands esprits du passé que sont nos études, avait lentement et inconsciemment formé son intelligence et son cœur. Il ne pouvait aborder l'analyse des problèmes sociaux qu'en s'adonnant aux études psychologiques. L'analyse psychologique avait été une grande spécialité de l'esprit et des lettres françaises illustrées par tant de moralistes profonds et par tant d'œuvres consacrées à l'étude des crises morales, des formes multiples de l'amour, des drames de l'honneur, de toutes les passions humaines. Par son culte de la psychologie comme par son goût des controverses, la France avait toujours été le peuple philosophe par excellence, associant à l'esprit de finesse l'esprit de science, curieux de tout ce qui intéresse le sentiment et la raison. Auguste Comte profita de toute la puissance et de toute la profondeur de psychologie des écrivains français qui l'avaient précédé et, dans son analyse de l'idée religieuse, il s'en montra le digne continuateur.

Il crut très sincèrement faire l'analyse complète de l'esprit humain; en réalité, c'est l'âme française seule qu'il avait connue et comprise. Un très grand nombre des ancêtres de sa pensée avaient peu à peu répudié, plus ou moins complètement, toutes les formes de la religion anthropomorphique et mis en doute même la vie éternelle. Comte les suivit d'autant plus aisément que dans l'ensemble de sa doctrine, toute conception théologique était réputée, par essence, un état inférieur et provisoire de la pensée. Mais, à côté du scepticisme dogmatique, de la mise en doute des dieux de toutes les religions établies, il trouva un besoin de foi, d'exaltation, de confiance, réalités positives indiscutables dont l'examen s'imposait à l'attention du philosophe.

C'est ainsi qu'il entreprit de dégager ce qui était resté finalement de réel, de positif comme sentiments religieux chez les penseurs français; il y trouva, se précisant de siècle en siècle, la foi en la bonté de la nature, le culte du bonheur collectif du genre humain, basés sur le besoin d'altruisme, le désir universellement proclamé de satisfaire les instincts de dévouement, de solidarité, la joie de vouloir le bien suivant la si curieuse formule de J.-J. Rousseau, « non dans le but d'obtenir dans un autre monde une récom-

pense, ce qui suppose un calcul, mais uniquement pour satisfaire les besoins de son cœur ». Voilà, conclut Comte, la quintessence du sentiment religieux, voilà la véritable et éternelle religion qui se confond avec la morale. C'est le besoin d'harmonie intérieure; c'est donc l'union des individualités dans l'amour; et comme la seule grande réalité positive et certaine, c'est l'humanité dans la nature, la religion sera, pour la philosophie nouvelle et pour tous les hommes de l'avenir le culte de l'humanité unie dans sa marche vers le progrès.

Il était impossible d'analyser, avec plus de profondeur l'âme française qui venait de tenter, par la Révolution, de concilier, dans un même enthousiasme le primat de la raison et le mysticisme naturaliste de Jean-Jacques. Auguste Comte ne fit que formuler des réalités avec la clarté du génie; il crut définir l'âme universelle alors qu'il n'analysait que l'âme française de son temps. En Angleterre, en Allemagne, son analyse eût été inexacte et sa philosophie, d'ailleurs, est demeurée incomprise. Pour des raisons de traditions ethniques, Schopenhauer inclinait à la même époque vers l'athéisme absolu; et Stuart Mill, quelle que fût son admiration pour Comte, son ami, refusait de le suivre jusqu'à sa religion de l'humanité. La mentalité anglaise était trop différente de formation de la mentalité française sur ce point. Stuart-Mill, séparé à ce moment du positivisme dont il avait accepté jusque-là la méthode et les conclusions, essaya de fonder la morale sur la psychologie de l'utilitarisme et se contenta de définir la religion : il ne crut pas nécessaire d'aller jusqu'à la négation des religions établies et substitua une morale individualiste à la morale altruiste de Comte.

*
* *

Avec une force de volonté peu commune et un esprit de suite qui ne se démentit pas un instant, Auguste Comte persévéra dans son œuvre, essayant malgré l'abandon de Stuart Mill, malgré les attaques et les railleries, de créer une religion symbolique de la grandeur de l'humanité en marche vers un progrès indéfini. Toute la fin de sa vie fut employée à la tentative de réalisation pratique de la religion de l'humanité et de la formule célèbre qui résume le positivisme : « L'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but. » Il s'astreignit à respecter le culte des grands hommes, qui en était une des conséquences logiques, et les formes du rituel nou-

veau qu'il avait inventé. Le culte de l'humanité lui prenait, à la fin de son existence, deux heures par jour; il le perfectionna jusqu'à son dernier instant, prêchant l'exemple, essayant d'y incorporer des rites destinés comme ceux des principales religions à accompagner chacun des grands actes et des grands événements de la vie, de la naissance à la mort. On lui a beaucoup reproché d'avoir ainsi calqué la liturgie catholique. Mais il lui parut impossible de fonder des religions sans rituel et le rite catholique fut choisi par Auguste Comte, uniquement parce qu'il lui sembla le plus commode et le plus solide; il y ajouta d'ailleurs des pratiques inattendues, utilisant jusqu'à ses détresses intimes, idéalisant ainsi Clotilde De Vaux et imaginant l'étrange adoration de la Vierge Mère pour magnifier l'amour de la famille et le respect de la femme, autre visible tradition des lettres françaises (qui disparaîtra par les progrès du féminisme vers l'égalité). La forme religieuse lui était apparue comme le plus grand ressort de l'activité humaine dans le passé pour la conduire vers la perfection morale, vers le progrès, source première du bonheur, c'est-à-dire vers la réalisation d'une société idéale plus grande, meilleure indéfiniment. Cette religion qui avait poussé la France vers la Révolution de 1789 était en réalité déjà pratiquée sans culte ni symbole par tous les penseurs français qui avaient préparé la Révolution. Actuellement il y a encore des églises positivistes à Paris, en Angleterre, en Suède, à New-York, à Budapest, à Calcuta, à Rio-de-Janeiro et la grande République du Brésil à pris la formule d'Auguste Comte « ordre et progrès » pour devise de son drapeau. L'influence d'un apôtre sincère n'est jamais inopérante : son œuvre n'aura pas été stérile.

Auguste Comte, rêva ainsi d'imposer définitivement à l'humanité, sous la forme cultuelle à laquelle elle était la plus habituée, une discipline morale créatrice de vertus civiques nécessaires au progrès. Héritier des tendances de la pensée française, il voyait en effet le progrès de l'humanité surtout comme un progrès moral. Nul ne fit des conditions de l'harmonie intérieure, paix et clarté de la conscience, une analyse psychologique plus belle et plus profonde. Nul plus que ce mathématicien n'eut une existence d'une plus belle unité logique : il osa envisager toutes les conséquences des idées directrices de sa pensée, auxquelles il croyait comme à des dogmes.

IV

Très peu, même parmi ceux qui s'intitulaient les disciples d'Auguste Comte, suivirent le fondateur du positivisme jusque dans son domaine religieux. Ce qui resta surtout de ses efforts, ce fut pour eux une discussion d'école toujours ouverte sur la nécessité et l'utilité des rites et des symboles pour l'harmonie et le progrès de l'humanité de demain.

Les postulats admis inconsciemment par Auguste Comte étaient la croyance en l'association indissoluble de la lumière scientifique et de la netteté morale et la foi innée en l'identité du progrès vers la clarté et du progrès dans le bien. Ces postulats qui furent la plus grande religion de la France depuis plusieurs siècles sont les thèmes fondamentaux de sa pensée. D'autres écrivains et philosophes français du XIXe siècle, Michelet, Victor Hugo, les reprirent dans leurs œuvres, sous une forme plus évasive, mais avec la puissance du génie. On les retrouve également, ce qui est fort curieux, chez les grands penseurs français religieux : le plus illustre exemple fut Lamennais, qui se fit l'apôtre de ces idées avec tant de force et de convictions enflammées qu'il en

inquiéta Rome : on douta de son orthodoxie, et avec grande raison. Mais ses tendances eurent longtemps de nombreux partisans plus ou moins avérés; les derniers, qui se croyaient loin de lui et s'intitulaient sillonistes, ont été, à leur grand étonnement, condamnés aussi par la Curie romaine. Ils se croyaient orthodoxes et romains, ils étaient avant tout Français. La plupart des écrivains religieux de France, ont vu ainsi le catholicisme à travers le mirage français : c'est de ce mirage qu'est née la politique si étrange qui a, d'autre part, tendu pendant tant d'années à considérer les questions pontificales comme des questions françaises, parce qu'elles étaient surtout des questions morales, et à prêter à Rome notre esprit et nos enthousiasmes. Les diplomates étrangers en ont manifesté leur surprise profonde, et ont déclaré ne pas arriver à comprendre pourquoi les Français s'obstinaient, pendant longtemps, à vouloir voir dans les questions romaines au lieu de questions universelles, des questions françaises : les mémoires de Lord Lyons qui fut ambassadeur d'Angleterre à Paris pendant si longtemps et qui auparavant avait été ambassadeur à Rome, renferment sur ce point de curieuses et justes appréciations.

En réalité la mentalité française si complexe,

si éloignée dans sa philosophie très spéciale, de toutes les morales religieuses que d'autres pays ont tirées avec plus ou moins de succès du christianisme est très souvent tout à fait indéchiffrable pour les étrangers. Ils n'en comprennent pas l'immense orgueil, et le caractère universel. S'ils ne sont initiés profondément aux lettres et à la philosophie françaises, ils arrivent rarement à la saisir et à la bien juger. Les Français d'autre part enveloppés de cette mentalité spéciale, de cette philosophie généreuse et particulière perdent rarement leur nationalité : ils sont très difficilement assimilables d'une façon définitive, on l'a constaté, par les peuples chez lesquels ils émigrent, les Américains eux-mêmes, qui sont les plus près de nous à tant de titres, ont constaté la difficulté de naturaliser complètement la pensée et le cœur des émigrants français un peu instruits. Les Anglais au Canada ont fait les mêmes constatations bien qu'il ne s'agit pour eux que de colons de l'ancienne France. Enfin, malgré des efforts de toutes sortes, les Allemands n'ont jamais réussi à assimiler même partiellement l'Alsace-Lorraine. Derrière la mentalité française se cache toute une conception philosophique de la vie qui s'estime d'instinct supérieure à toutes les tentatives plus ou moins simples et plus ou

moins naïves d'adaptation des religions établies à la morale sociale.



Malgré l'échec pratique des sectes philosophiques contemporaines d'Auguste Comte et l'inanité des tentatives des rêveurs sociaux de 1848, malgré la puissante réaction politique et morale dans tous les domaines du second empire, les traditions de la France révolutionnaires se perpétuèrent surtout au XIX[e] siècle grâce à Victor Hugo et à ses disciples.

La philosophie officielle essayait bien une conciliation de ces tendances et même de toutes les philosophies du monde, avec les principes généraux des religions, mais ce furent de vaines tentatives d'éclectisme et de théisme qui ne comptent guère aujourd'hui dans l'histoire de la pensée que comme le souvenir d'une erreur dont l'étendue ne pouvait être comprise qu'à la longue.

L'éclectisme en apparence est cependant tout d'abord séduisant : il offre l'aspect d'une conciliation d'opinions divergentes et l'espoir que la vérité est trouvée et seulement éparse en des œuvres diverses. En réalité, il méconnaît gravement l'origine et la valeur des systèmes, tentatives d'unification de la science aux

divers stades d'un progrès indéfini, révoltes contre les systèmes antérieurs, synthèse enfin des caractères ethniques aux différentes époques de l'histoire. Les philosophies sont aussi des éthologies. Leurs divergences sont donc irréductibles leurs conciliations *a priori* à peu près impossibles. L'éclectisme est basé sur l'ignorance et l'erreur. Ses fondateurs et ses partisans échouèrent tristement, et durent dissimuler l'indigence de leur pensée et la faiblesse de leurs thèses sous une éloquence grandiloquente et stérile : l'éloquence étant par essence à l'antipode de la science et de tout esprit philosophique. — Aussi la philosophie française se poursuivit-elle *tout en dehors des philosophes officiels et de l'école.*

La philosophie se continua, en effet, par des œuvres puissantes, chez les purs scientifiques avec Claude Bernard, puis avec Pasteur et Berthelot. L'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* par Claude Bernard est une des plus importantes contributions à l'édification d'une méthodologie générale. Avec elle, la philosophie française reprit son développement comme méditation des sciences. Il n'est aucun grand savant français après Claude Bernard qui n'ait consacré quelques pages à de hautes considérations philosophiques, tant dans le domaine de la recherche et de la discussion des postulats que dans le domaine moral.

Après Auguste Comte, la philosophie française contemporaine, semble avoir renoncé à l'édification de grands systèmes. Mais, de très nombreux penseurs de la plus haute probité intellectuelle et d'esprit très scientifique se sont livrés à d'importantes recherches partielles en psychologie, en histoire, en morale, en sociologie. Tous les problèmes posés ou renouvelés par le développement prodigieux de la civilisation depuis soixante ans, s'y trouvèrent traités par des esprits originaux souvent spécialisés dans l'étude d'une seule question. La psychologie, science nouvelle issue de Condillac a été édifiée dans sa partie descriptive par de fins analystes, tels que Maine de Biran et ses disciples; puis la psychologie expérimentale a progressé grâce aux efforts de Ribot, de Binet, de Le Dantec et de leurs élèves. Le nombre, la grande variété et la multiplicité des ouvrages de morale et de sociologie témoignent d'autre part de l'intensité et de la fécondité de la vie intellectuelle de la France actuelle. Ces efforts dispersés mais fort souvent de haute valeur, révèlent des recherches actives dans tous les domaines de la pensée. Leurs auteurs ont été soit de purs scientifiques, soit des successeurs des vieux idéologues, soit

des savants tentant d'acclimater en France des philosophies étrangères. Parmi ces derniers, une place toute spéciale doit être donnée aux néo-kantiens, parce que leurs œuvres semblent avoir bien démontré que l'extrême subtilité des disciples n'amènent jamais une amélioration notable aux hypothèses des grands chefs d'école. La nécessité de bien circonscrire les postulats en psychologie, n'a pas échappé d'autre part à l'esprit raffiné de M. Bergson qui croit aux « données immédiates de la conscience ».

Enfin, la nouvelle encyclopédie philosophique fondée et dirigée au xxe siècle par Gustave Le Bon représente dans son ensemble un effort philosophique coordonné et considérable. Elle rappelle par son importance, par son esprit surtout, les tendances de la grande encyclopédie du xviiie siècle. Comme cette dernière, elle présente d'abord un inventaire des différentes sciences étudiées dans chaque branche par un des spécialistes les plus compétents de l'époque, puis une double méditation de la vérité historique et de la vérité scientifique. Dans l'unité de direction qui préside à sa rédaction réside l'unité d'une sorte de système, dont l'esprit général et les conclusions sont exprimés par deux penseurs qui sont parmi les plus puissants qu'ait jamais écoutés le monde, Gustave Le Bon et Henri Poincaré. — La France est ainsi le seul pays qui, à l'heure actuelle, propose à la méditation universelle un système nouveau et complet de philosophie générale, à côté d'œuvres distinctes de haute valeur dans tous les domaines des recherches philosophiques.

*
* *

En dehors des spéculations générales de ses penseurs rationalistes et de sa grande collaboration à l'édification d'une méthodologie scientifique, sa grande œuvre dans le passé fut d'imposer au monde l'esprit de clarté logique par sa critique savante de l'histoire et sa création de la psychologie, de faire proclamer la sincérité absolue comme vertu première, base de toutes les morales du temps présent, et enfin d'assurer définitivement le triomphe de l'idée de tolérance universelle.

TROISIÈME PARTIE

PHILOSOPHIE ANGLAISE

CHAPITRE IV

Les Influences ethniques et historiques dans la philosophie anglaise. — La conciliation de Spencer

Le philosophe anglais Locke écrivit au XVIIe siècle des *Lettres sur la Tolérance* qui eurent en Angleterre et surtout en France un succès considérable. Voltaire en fit l'éloge et toute la France s'enthousiasma pour le libéralisme du grand penseur anglais. Locke y préconisait la tolérance universelle et déclarait au nom de la philosophie que l'humanité entière avait droit à la tolérance (sauf cependant les papistes parce qu'ils la refusaient eux-mêmes aux autres). Vers le même temps des émigrants anglais étant partis pour coloniser la Caroline pensèrent à demander à Locke de vouloir bien rédiger une constitution pour leur pays. Dans sa *Constitution pour la Caroline*, Locke commença par déclarer parmi les

articles fondamentaux : « La croyance en Dieu est politiquement exigible. » Puis il élabora une série de sanctions à ce principe.

La différence de mentalité de Locke s'adressant à l'élite cultivée, au monde des philosophes et du même penseur travaillant pour des émigrants anglais est tout à fait caractéristique de la dualité d'opinions et de sentiments qui a constamment régné en Grande-Bretagne.

Pour bien comprendre cette mentalité, il est indispensable de faire un retour vers les origines de la nation anglaise.

*
* *

La situation spéciale de l'Angleterre dans le monde a puissamment influencé la formation de son esprit. Ce fut à l'origine une mentalité de soldats et de marins victorieux, laissant peu de place à la spéculation. Rien n'est plus pauvre que la littérature anglaise à ses débuts. Tandis qu'en France une riche littérature éclôt dès le commencement de l'histoire nationale, en Angleterre on ne trouve rien de comparable. L'élite des chefs, parlant le français et de préférence vivant souvent de l'autre côté du détroit, participe seule à la vie intellectuelle des écrivains de l'époque romane. La masse du peuple anglais se contente de la religion

pour satisfaire tous ses besoins intellectuels ou moraux : elle conserva longtemps cette habitude.

Pendant le moyen-âge, à l'époque de la formation première des nationalités européennes, ce sont surtout les guerres anglaises d'un caractère très spécial, qui ont influencé le plus puissamment le développement moral du peuple.

Ces guerres ne représentèrent jamais des luttes pour la libération du territoire national. Les Anglais ne sentirent à aucun moment, au moyen-âge, la menace directe de l'ennemi, les angoisses de la défaite avec l'ensemble de dévouements, avec l'esprit de sacrifice et d'exaltation que, la plupart des peuples de l'Europe continentale, au cours des grandes invasions, ou même des innombrables guerres qui ensanglantèrent ces époques, souvent menacés par leurs voisins dans leur existence, ont tous connus : L'Angleterre, retranchée dans son île, était inviolable et est demeurée intangible. Ses guerres ont donc eu pendant plusieurs siècles un double caractère : à l'extérieur ce furent des expéditions le plus souvent profitables, de fructueux pillages, des opérations sagement conduites en pays riches; à l'intérieur au contraire, ce furent des guerres civiles impitoyables contre l'Ecosse et surtout

contre l'Irlande avec une farouche volonté d'asservissement et toujours l'esprit de rapines. De bonne heure l'Angleterre connut les chefs valeureux, les marins hardis, les hommes d'action entreprenants et habiles. Le résultat de ce concours remarquable d'énergies et d'initiatives fut alors un enrichissement très rapide de tous les chefs : chefs militaires, aristocratie commerçante se développant dans sa sécurité inviolée et tournant bientôt ses efforts vers le trafic maritime, représentèrent une élite qui ne tarda pas à détenir un ensemble de richesses considérables pour l'époque.

A côté de cette opulence, la pauvreté des classes inférieures et des pays ravagés par les guerres civiles britanniques demeura longtemps irrémédiable : la législation d'ailleurs organisait en Angleterre même le paupérisme. Nulle influence ne fut réservée aux très pauvres lorsque, plus tard, les classes enrichies, l'aristocratie héréditaire et la royauté conclurent cette série de pactes qui les ont acheminés vers la liberté politique; le suffrage universel n'est pas une idée anglaise. Les victoires, le développement rapide du commerce maritime drainèrent pendant des siècles vers les ports anglais le butin, les marchandises et l'or, augmentant sans cesse la richesse et la puissance des classes très fortunées, créant entre

les citoyens, des injustices matérielles considérables et qui ont subsisté fort longtemps, elles existent même encore à l'heure actuelle.

Cette inégalité de richesse eut de bonne heure sa répercussion dans les mœurs : l'élite devint très cultivée tandis que le peuple demeurait très ignorant. Les classes très fortunées connurent assez rapidement la liberté d'esprit, l'existence large, le luxe et même la vie immorale : la royauté en donnait souvent l'exemple. La masse du peuple au contraire se forma tout en dehors de l'élite, demeura rude et austère, très attachée aux vertus du foyer, parfois pleine d'une haine sombre pour l'aristocratie, très puritaine d'instinct et allant jusqu'à attrister la religion par des interprétations toujours rigoristes. La plupart des meneurs qui voulurent la dominer furent contraints d'adopter une attitude voisine de celle du puritanisme, et cette attitude est presque toujours nécessaire, encore aujourd'hui, pour réussir devant un public populaire anglais. Cette classe, dont la poésie primitive fut exclusivement religieuse, dont la musique se borna aux « Christmas Carols » vit éclore tout d'abord peu d'artistes et d'écrivains et n'enfanta jamais de grands musiciens. Energique et dure, aventureuse et pratique, fortement trempée par les vertus naïves caractéris-

tiques des marins, elle forme encore le fond de la nation britannique. L'Angleterre intellectuelle et artistique s'est développée presque en dehors d'elle, au siècle d'Elisabeth. Dès ce moment, l'aristocratie anglaise héréditaire ou financière et intellectuelle, très large d'idées, se distingua, et ensuite pendant toute l'histoire de la Grande-Bretagne, fort nettement, du peuple. Tout en le craignant un peu et tout en respectant ses convictions, elle n'a jamais prétendu pouvoir lui imposer sa mentalité spéciale ou lui servir d'exemple. Cette grande dualité, a engendré, d'autre part, par conséquence indirecte chez le peuple entier le respect de l'absolue indépendance individuelle, si caractéristique de l'esprit anglais à tous les degrés de l'échelle sociale.

*
* *

On a pu dire de Voltaire qui fréquenta pendant son long séjour à Londres seulement l'aristocratie anglaise libérale et fine et en fit un pompeux éloge, qu'il passa auprès du peuple anglais sans le connaître. Cette critique est juste, Voltaire n'aperçut point l'Angleterre puritaine, vivant en dehors de toute spéculation philosophique, observant rigoureusement les préceptes de la religion et ne comprenant

guère de progrès moral que dans le progrès religieux. Il eut tort de ne voir que le Locke des *Lettres sur la Tolérance* et de négliger le Locke de la *Constitution pour la Caroline*.

L'exemple de Locke lui eût permis de découvrir et de préciser une des caractéristiques les plus importantes de la mentalité anglaise au cours de l'histoire : Il semble qu'il y ait deux Angleterres justaposées, une aristocratie très intellectuelle et très libérale, ouverte à toutes les idées neuves et à tous les progrès : un peuple strictement religieux, rigoriste et sectaire, ou se contentant des règles de conduite pratiques.

Depuis trois siècles, cette dualité du peuple anglais a subsisté avec des fortunes diverses : l'une et l'autre classes produisirent en abondance des hommes de première valeur dans tous les domaines de l'action. Au point de vue national anglais, l'une et l'autre considérèrent vite l'Angleterre comme placée en dehors du monde pour le dominer et le coloniser. A mesure que l'on avance dans l'histoire, les guerres européennes entraînaient pour l'Angleterre des risques de plus en plus grands. Sans jamais tenter d'asservir les nations civilisées, l'Angleterre entreprit de coloniser une grande partie du monde. Pour réaliser ce dessein et maintenir sa puissance elle eut recours

souvent à une politique astucieuse, habile, parfois perfide et sans scrupules, mais présentant au point de vue national une unité de vues et de direction des plus remarquables. Elle ignora l'idée de justice universelle.

« Si nous étions justes un seul jour, nous cesserions d'exister », disait au XVIII[e] siècle un des esprits les plus remarquables de l'Angleterre : cet aveu est resté célèbre.

Satisfaite de sa puissance acquise, l'Angleterre proclamait ainsi elle-même son immoralité nationale et grandissait dans la pleine conscience de l'injustice fondamentale qu'elle représentait. Il ne pouvait y avoir de justice qu'entre Anglais, puisqu'il n'y avait pas de justice universelle possible. Aussi toutes les révolutions de l'histoire britannique qui ont abouti à la grande conquête des libertés politiques n'eurent jamais qu'un caractère strictement national et anglais : on sait que l'Irlande même en fut toujours exclue.

I

La philosophie anglaise reproduisit les tendances générales de l'esprit britannique. Elle fut constamment dominée par le spectacle du grand et durable triomphe des seules réalités pratiques. Une politique intérieure oppressive

vis-à-vis des autres peuples britanniques, une politique mondiale tendant à l'utilisation à tout prix pour le bien d'une seule nation, d'une grande partie de la terre, étaient, au point de vue d'une morale universelle, des réalités contestables. Mais leur succès prolongé, indiscutable, nécessaire par suite au point de vue anglais, inclinait chaque esprit à considérer surtout ce qui était tangible, réalisable, pratique comme seul digne d'attention, et comme seul capable en fait de produire de grandes choses dans le monde.

Les esprits philosophiques qui virent le jour en Angleterre subirent l'ambiance de la mentalité très spéciale à leur nation. Dans leur recherche de la vérité, presque tous présentent un caractère commun : ils sont moins préoccupés d'imaginer de grands systèmes que de trouver des solutions précises à des problèmes limités et choisis. Ils ne sont pas avides de donner une explication totale de l'univers, comme Descartes, Leibniz et Spinoza; ils dédaignent ou redoutent ces vastes et aventureuses synthèses. Ils prétendent s'adresser à l'expérience seule et c'est seulement ce qui peut être l'objet de connaissances positives et immédiates qui leur paraît digne d'intérêt. Ils limitent le champ de la connaissance expérimentale à ce qui peut être prati-

quement étudié. La méthode expérimentale les conduisit d'abord au scepticisme en métaphysique, à l'utilitarisme ensuite en morale et en sociologie. Pour Berkeley et pour Locke, l'existence de Dieu doit être admise parce qu'elle est réellement utile et nécessaire au philosophe : mais il n'en est pas de même pour Locke de l'immortalité de l'âme qui rentre dans le domaine des choses problématiques. Hume, enfin, se prononce nettement pour le scepticisme. Le philosophe ne doit rien affirmer en dehors des objets d'expérience dans lesquels ne sauraient rentrer l'immortalité de l'âme ni l'existence de Dieu.

Newton, tout en admettant l'existence de Dieu, qu'il déclare démontrer par l'existence de l'espace, va plus loin encore que Hume dans la négation; le philosophe, comme le savant, ne doit même pas émettre de vérités hypothétiques ou, du moins, y persister, il doit s'en tenir à la seule découverte des lois naturelles, exactes et vérifiables; l'esprit n'a pas à s'occuper du reste,. qui doit être nié énergiquement s'il n'appartient pas au domaine scientifique.

*
* *

La grande création de la philosophie anglaise, ce qui la distingue de toutes les autres

philosophies, c'est sa morale purement laïque de l'intérêt et en sociologie les thèses connexes de l'utilitarisme. Faire de l'intérêt bien entendu la base de l'explication de toutes les passions humaines et le fondement du mécanisme des sociétés, est une invention purement anglaise; c'est, en somme, une sorte de codification de la philosophie intime de l'élite anglaise cultivée, telle que nous venons de la rappeler. Le succès de cette morale en Angleterre fut toujours considérable, les grands philosophes anglais, jusqu'à Stuart-Mill et Spencer ont, pour la plupart conservé, en la modifiant ou en la perfectionnant, la thèse utilitaire. Les théories darwiniennes de la lutte pour la vie et de l'adaptation au milieu donnèrent une force nouvelle dans la philosophie contemporaine à la vieille thèse issue des méditations de Bentham.

Ce qui est resté immuable dans la philosophie anglaise, c'est aussi la méthode adoptée pour la recherche de la vérité. La méthode des sciences mathématiques, chère aux premiers cartésiens, lui sembla trop abstraite; dès l'origine, elle l'abandonna, avec Bacon pour la méthode des sciences naturelles. Celle-ci, fidèlement descriptive, note avec soin la croissance et la loi des variations des objets

de ses recherches, de la naissance à la mort; elle est aussi purement analytique et expérimentale. C'est la méthode d'esprits pratiques qui savent combien la réalité est parfois différente des conceptions purement logiques.

Sans d'autres buts que d'acquérir quelques portions de vérités indiscutables, sans s'inquiéter de découvrir des lois logiques universelles, *a priori*, s'appliquant à l'ensemble des hommes, ni de la nature métaphysique de l'âme ou la réalité de l'aperception que nous pouvons en avoir dans l'intuition, les philosophes anglais écrivirent patiemment et avec sincérité l'histoire de l'esprit humain, puis ils abordèrent l'étude des sociétés et la recherche de quelques-unes des lois de leur développement dans le même esprit scientifique, utilitaire et pratique. Leurs observations dans tous les domaines s'efforcèrent d'être minutieusement exactes, logiques, ingénieuses et précises. En même temps qu'elles ont développé la sociologie, elles ont fondé — avec Condillac et ses disciples, en France — la psychologie scientifique.

* * *

Dans le domaine de la sociologie, la philosophie fut constamment associée en Angleterre au développement des idées d'individualisme et de liberté; elle créa ainsi, par ses controverses un nombreux public d'élite et contribua puissamment à faire de l'Angleterre le pays par excellence des libertés publiques et individuelles.

Le résultat de ses recherches pour édifier l'histoire naturelle de l'esprit humain fut également considérable; la psychologie devint, en même temps qu'une science nouvelle et indépendante, la base de la philosophie moderne. Ainsi envisagée, en effet, elle était destinée, en se développant, à rénover toute la philosophie par voie de conséquences.

Ni Kant, ni aucun autre grand penseur étranger admettant des vérités d'intuition ou des catégories *a priori* de l'esprit, ne réussirent à écarter les penseurs anglais de leurs méthodes.

Les efforts infructueux, en Angleterre, de Reid et d'Hamilton pour essayer de fonder une psychologie finement descriptive, mais non scientifique, admettant des intuitions et des *a priori*, ne firent que susciter la création de la psychologie associationiste des deux Mill qui est la forme la plus complète de la science psychologique anglaise contemporaine et la base de la philosophie actuelle du peuple britannique.

II

Rien ne montre mieux combien le philosophe est presque toujours un révolté contre une doctrine antérieure que l'histoire de Stuart Mill entrant la vie philosophique par son commentaire de la doctrine d'Hamilton. Hamilton aura eu ainsi, dans l'histoire, surtout la gloire inattendue d'avoir motivé la révolte de Stuart Mill contre ce qui lui parut une forme inférieure et insuffisante d'examen et de découvertes pour tous les phénomènes de la pensée.

Dans sa profonde étude des lois de l'association des idées, Stuart Mill a voulu, au contraire, réaliser une explication entièrement positive et complète de la vie de l'esprit. L'influence d'Auguste Comte, avec lequel il s'était lié d'amitié, avait été décisive sur la formation définitive de sa pensée. C'est en positiviste qu'il aborda l'étude de tous les problèmes. Stuart-Mill, comme Auguste Comte, fut un savant universel, il tenta de donner, comme ce dernier, une explication scientifique et nouvelle de toutes les grandes questions qui intéressent l'humanité. Son œuvre est considérable et Stuart-Mill est certainement, à côté d'Auguste Comte, un des

grands génies dont peut s'enorgueillir le monde de la pensée au XIXe siècle.

L'associationnisme est demeuré, jusqu'à présent, une des bases de la psychologie moderne. En morale, Stuart-Mill, profondément utilitaire, échappa victorieusement aux reproches communément adressés à ses prédécesseurs. Comme eux, il admet et défend l'utilitarisme. Mais, par sa théorie de la qualité des plaisirs et sa psychologie des caractères, il résout les deux principales difficultés des systèmes utilitaires précédents.

Sa théorie de la qualité des plaisirs explique, en effet, et justifie l'individualisme et, en même temps, la nécessité morale de vivre surtout sous la direction des facultés les plus hautes de l'esprit. « Ce qui fait, dit-il, la différence de qualité entre les plaisirs, ce qui fait qu'un plaisir a plus de valeur qu'un autre, doit être précisé. Lorsque de deux plaisirs il en est un auquel tous ceux qui ont l'expérience des deux donnent une préférence marquée sans y être obligés par aucun sentiment d'obligation morale, celui-là est le plaisir le plus précieux et le plus durable. C'est un fait incontestable que ceux qui connaissent également deux genres de vie et qui sont capables de jouir de l'un et de l'autre, accordent une préférence très marquée à celui de ces deux

modes d'existence qui occupe leurs plus hautes facultés... Il ne saurait être question de leur offrir la plus haute quantité des plaisirs de la brute pour les satisfaire... Un être doué de facultés plus élevées a donc besoin de plus pour être heureux et, d'autre part, est susceptible de peines plus intenses et plus vives. » Il y a ainsi une hiérarchie des plaisirs qui vient de leur possibilité de raffinement et grâce à laquelle on peut rétablir la hiérarchie des vertus morales nécessaires à la vie individuelle comme à la vie sociale. Herbert Spencer proposera, de cette possibilité de raffinement, une explication complémentaire par son exposé des tendances de l'hérédité acquise.

Stuart-Mill donne, d'autre part, une solution ingénieuse du problème de la liberté en l'associant à une étude psychologique du caractère. Pour la première fois, il explique le principe ou l'illusion de la liberté individuelle, par les efforts que chacun fait ou peut faire pour modifier son caractère. La psychologie l'amène ainsi à baser une grande partie de la morale sur une éthologie. Cette éthologie projetée, science des variations et des équations individuelles, nous montre Stuart-Mill sur le chemin des grandes vérités.

Après lui, tout au moins, la psychologie est entrée définitivement dans l'état positif; par ce

seul travail de psychologue positiviste, Stuart-Mill est arrivé à renouveler toute la philosophie en donnant de chacun de ses grands problèmes, des explications possibles présentant un caractère nettement scientifique. Les intuitions, les *a priori* (tout ce qui était mystère et révélation), sont délibérément écartées par lui comme inadmissibles; puis il en propose des explications positives sous forme d'une hypothèse logique ou d'une vérité expérimentale. Il en est ainsi, notamment, pour la religion, dont il a donné cette définition célèbre : « La religion doit être définie; une création de l'imagination portée vers le culte de l'hypernature. » Stuart-Mill ne voulut pas suivre Auguste Comte jusqu'à la religion de l'humanité, qui eût été difficilement comprise en Angleterre, car aucune de ses traditions n'y portait le peuple anglais. Son explication positive du sentiment religieux n'est d'ailleurs pas une négation absolue de toute religion.

*
* *

Stuart-Mill a eu sur ses contemporains une assez grande influence. L'époque où il a vécu est celle où l'esprit public s'est le plus développé en Grande-Bretagne, grâce à une pléiade

d'hommes de tout premier ordre, animés du plus grand esprit de justice et des plus larges conceptions en morale sociale et en politique. C'est le moment où s'est peu à peu édifiée l'idée de l'Angleterre pacificatrice, répandant sur la partie du monde qu'elle dirigeait plus de civilisation et plus de lumière. Peu à peu, la métropole non seulement considéra enfin ses colonies comme des membres intégrants de la mère-patrie, mais essaya d'élever jusqu'à la liberté politique les plus aptes des races conquises. Jamais dans l'histoire, sauf peut-être dans le monde romain, on n'avait vu le spectacle d'une politique plus féconde, plus juste et d'une plus sereine grandeur.

Un idéal moral de justice, d'ordre, de progrès, de libertés individuelles et sociales, s'est ainsi répandu dans le monde anglais contemporain, créant l'unité puissante du vaste empire et influençant profondément, par réflexe, toute la pensée britannique. L'Angleterre devra une reconnaissance éternelle aux grands esprits qui le rendirent possible par la clarté de leurs vues, par leurs initiatives fécondes, par leurs sages méthodes de gouvernement, et aux puissants et nombreux philosophes qui forcèrent ces esprits à la méditation, loin de toutes les contingences.

A ce résultat ont concouru les principaux

penseurs et hommes d'Etat de l'Angleterre au siècle dernier; tous appartenant à l'élite intellectuelle et libérale, plusieurs cependant sont restés, individuellement, profondément religieux. Ce furent des sages dont la puissante individualité sut imposer ses conceptions au peuple anglais tout entier.

Une grande partie de ce peuple, cependant, a vécu assez loin du mouvement philosophique dont nous venons d'esquisser l'histoire et a continué à chercher le progrès moral en l'associant uniquement au perfectionnement des églises et des sectes d'Angleterre. Celles-ci se sont multipliées au XIXe siècle et toutes ont rivalisé pour forcer l'ensemble de leurs disciples à réfléchir sur les problèmes moraux et sociaux, créant ainsi un public nombreux, souvent sectaire, mais toujours intéressé aux questions morales. Les puissants esprits qui ont fait la grandeur de l'Angleterre contemporaine, ont trouvé au besoin en ces églises, éparses dans le monde entier, de précieux vulgarisateurs de leur pensée.

III

La seule synthèse de philosophie universelle dans la philosophie anglaise est la grande théorie évolutionniste d'Herbert Spencer. En-

core n'est-elle présentée par son auteur que comme une hypothèse vérifiable seulement dans un avenir incertain, « si l'hypothèse de la nébuleuse de Laplace est vraie, si la transformation des espèces est un jour expérimentalement constatée... » Actuellement elle n'a que la valeur d'une classification d'études, commode pour embrasser la complexité croissante de la nature; c'est un essai de plan de la création, plan logique, possible, mais non vérifié. Comme toutes les cosmogonies, l'hypothèse évolutionniste est un roman qui, pour être scientifique, n'en est pas moins une œuvre d'imagination comme toutes les vieilles métaphysiques qu'elle veut remplacer.

Jusqu'ici, aucune vérification du système n'est survenue; au contraire, les objections se sont précisées et les critiques, par exemple, de Quatrefages à la thèse fondamentale du transformisme demeurent sans réponse.

Ce qui restera de l'œuvre de Spencer, au point de vue positif, ce sont les recherches et l'étude du facteur « hérédité ». Quoique celui-ci soit moins efficient qu'on ne l'a d'abord supposé, toute hérédité étant, comme l'a précisé Le Dantec, indéfiniment dichotome en remontant les générations, l'influence héréditaire est indéniable. Tous les psychologues, comme tous les biologistes de l'avenir, devront pour-

suivre l'étude et tenir compte de ce fait scientifiquement établi. Il en est de même des lois de l'adaptation de l'individu ou de l'espèce à son milieu.

Les influences ancestrales, les lois d'adaptation, les influences ethniques, existent dans chaque individu, encore qu'elles soient variables et souvent sans précisions absolues. La psychologie, et avec elle toute la philosophie, est, sur ce point, inséparable désormais des progrès de la biologie.

En morale, Herbert Spencer est le dernier des utilitaires anglais, il est aussi très nettement dans la tradition britannique lorsqu'il traite de la partie du monde à qualifier d'inconnaissable. Sa délimitation célèbre du connaissable et de l'inconnaissable, n'a fait que préciser une tendance philosophique commune à presque tous les penseurs anglais depuis Bacon.

Pour les disciples de Spencer, l'inconnaissable a une valeur positive : c'est un ensemble de réalités qui ne peut être atteint. L'univers se compose ainsi de trois parties : le connu, objet actuel de la science; l'inconnu, objet de la science de demain; l'inconnaissable, dont les limites avec l'inconnu sont difficiles à déter-

miner, mais qui ne sera jamais l'objet d'une connaissance scientifique humaine.

En ce qui concerne la religion et les questions intéressant l'âme, c'est-à-dire toutes les métaphysiques, le système de Spencer leur permet, à côté de la science, une certaine existence. Pour Spencer, tout ce qui est métaphysique est du domaine de l'inconnaissable; mais tous ceux qui croient avoir la foi peuvent soutenir le contraire et dire que l'intuition religieuse fait partie du connaissable, c'est une affaire d'opinions. De toute façon, la religion peut être maintenue comme une possibilité de vérités faisant plus ou moins partie du domaine de l'inconnaissable.

Aussi, au point de vue anglais, le système de Spencer apparaît-il comme un véritable système national, magnifique conciliation des deux Angleterre, synthèse de la science et philosophie positive ne détruisant pas la religion.

La religion tient, en effet, toujours, dans la vie britannique contemporaine, une place considérable; l'ensemble du peuple, une partie notable de la bourgeoisie et de l'aristocratie, sont restés croyants par foi ou par tradition; les questions de politique religieuse n'existent pas en Angleterre; depuis les temps lointains du papisme, les Anglais n'ont pas eu à

craindre la menace d'une domination cléricale; la multiplicité des sectes a fini par créer une sorte de tolérance et enfin la liberté politique et l'absolu respect de l'indépendance individuelle sont tellement anciens, tellement entrés dans les mœurs anglaises que rien ne pourrait, aujourd'hui, les en déraciner. Il y a dans ce respect absolu de la liberté individuelle une négation instinctive de toute philosophie dogmatique universelle.

Les Anglais se sont rattachés d'enthousiasme au système de Spencer, simple vulgarisation de la science, mais très net dans ses affirmations comme dans ses négations. Il a fait oublier, notamment très rapidement, l'école écossaise. La philosophie de cette école, à tendances éclectiques, cherchait à justifier la religion par une doctrine inclinant vers le panthéisme et réunissant tous les truismes d'un déisme vague et de l'éloquent spiritualisme d'école français. On l'a définie avec raison « une doctrine tout en compromis », cherchant uniquement, en face de la philosophie scientifique, un *modus vivendi* ». Elle ne pouvait convenir au peuple anglais, avide de foi agissante dans ses classes inférieures et toujours profondément sceptique et agnostique dans une grande partie de son élite.

En effet, à côté de la masse croyante ou

voulant croire, une aristocratie anglaise intellectuelle n'a cessé d'exister et de progresser depuis trois siècles; un peu désabusée, ayant conscience de représenter la civilisation la plus raffinée, souvent très sceptique ou même totalement incroyante, elle est aussi distante de la foule anglaise d'aujourd'hui que du temps de Voltaire.

Elle admet volontiers l'existence de la masse croyante inférieure et même a tenté de cette indulgence une curieuse explication : « le peuple anglais, dit-elle, n'a pas de poésie, de fictions, de légendes nationales; il puise toute sa poésie pendant l'éducation du jeune âge dans la fréquentation de la Bible. Si on lui retirait brusquement cette fréquentation, il n'aurait pas de poésie du tout. Or, la poésie est indispensable à un certain degré dans la vie. » Il y a une part de vérité dans cette thèse si l'on songe à la différence de richesse qui existait par exemple entre la mentalité anglaise et la mentalité française au début du XIXe siècle. Mais quel argument étrange pour justifier la religion!

Si l'élite libérale tolère la foule, il n'en est pas de même à certains moments de celle-ci. Pendant la guerre mondiale, elle ne cessa de réclamer la destruction des 30.000 prétendus athées et pervertis de l'aristocratie anglaise dont les

Allemands étaient censés avoir dressé la liste afin de les acheter ou de les corrompre. Une défaite anglaise aurait pu rendre ce singulier mouvement d'opinion, affectant l'allure d'une croisade, regrettable ou peut-être sanglant. Tout s'est passé en procès curieux, en interpellations, en pamphlets et en polémiques. La victoire a calmé les esprits, mais n'a convaincu aucun des deux adversaires.

*
* *

La seule conciliation philosophique est le système de Spencer.

Herbert Spencer semble avoir connu toutes les antinomies qui séparent depuis des siècles les deux Angleterre; il tenta de les résoudre heureusement dans un système pour ainsi dire à limites variables, où chacun pourrait trouver, le degré de certitude qu'il cherchait, la somme de vérités positives et d'hypothèses scientifiques qu'il était capable de comprendre et de supporter. Avant lui, aucune philosophie commune ne reliait les deux Angleterre; son système apparut comme capable de réaliser l'unité. Spencer fut donc un grand Anglais : comme philosophe, c'est seulement un vulgarisateur de génie.

Pour édifier son système il utilisa tous les

travaux des penseurs anglais jusqu'à Stuart-Mill et aussi les travaux biologiques du célèbre Darwin qu'il retrouva lui-même ou reprit en les dépassant. Celui-ci était d'ailleurs aussi un romancier : ses hypothèses sont restées de pures hypothèses; et même, lorsqu'on a voulu contrôler et renouveler ses expériences, on s'est aperçu qu'elles n'étaient pas toutes exactes : dans le désir de faire rentrer tous les faits dans sa théorie, Darwin n'hésitait pas à arranger parfois quelque peu les réalités légèrement contraires. — L'hypothèse darwinienne n'en reste pas moins forte et curieuse comme celles de Spencer sur le même sujet.

Mais, comme généralisateur Spencer dépasse Darwin de cent coudées. Sa grande vision du progrès universel allant sans cesse de l'homogène à l'hétérogène, de la nature en marche éternelle vers une complexité croissante et vers une organisation sans cesse différenciée est une conception puissante très vraisemblable quoique hypothétique du devenir et de l'avenir du monde...

Elle a permis à Spencer de grouper tous les faits scientifiques en une classification nouvelle d'une belle unité et d'une incomparable grandeur.

Toute l'Angleterre fit à Spencer un succès triomphal au milieu d'un enthousiasme inusité en philosophie : on eût dit que l'Angleterre souffrait de n'avoir jusqu'alors aucun grand système à opposer aux grandes conceptions synthétiques d'Allemagne ou de France. Depuis la mort d'Herbert Spencer on n'a cessé de réclamer le transfert solennel de ses cendres à l'abbaye de Westminster.

*
* *

A l'étranger au contraire où l'on n'avait pas les mêmes motifs d'admiration et de foi, parce que Spencer ne réalisait pas l'idéal national, on ne tarda pas à se montrer plus réservé, l'effort d'Herbert Spencer pour unifier par des hypothèses l'ensemble du savoir à la fin du XIX[e] siècle ne semble pas dépasser la valeur d'une classification originale mais sans portée. Les brillantes hypothèses furent mises en doute et même le philosophe est aujourd'hui partout violemment attaqué.

Un des plus acerbes est William James qui s'étonne de l'engouement des Anglais pour leur philosophe national. « L'histoire du monde pour Spencer dit-il avec âpreté se réduit à une redistribution de la matière et du mouvement... : reconduisant la religion jusqu'à la porte par où l'on sort, Spencer prend congé d'elle poliment : qu'elle continue d'exister,

soit; mais défense à elle de jamais montrer son visage dans le temple de la science. » — « Son système semble construit avec des branches de sapin toutes fendues qu'on aurait assemblées à grands coups de marteau. » — On ne mérite pas les honneurs de Westminster ajoute-t-il quelque part dans son livre sur le pragmatisme, lorsqu'on a laissé passer dans son œuvre des erreurs graves en mécanique.

Les critiques de James sont exactes, surtout la dernière. Spencer n'avait pas une connaissance parfaite de la mécanique, et sans la connaître à fond il osa en parler : faute grave en vérité, mais qui pose un problème autrement plus grave : tout philosophe avant d'écrire, devra-t-il être un parfait encyclopédiste? — James semble le dire implicitement. Dans le passé, la plupart des grands philosophes furent des savants universels. Mais avec la complexité actuelle des sciences, l'encyclopédiste total est devenu une impossibilité. Le dernier savant qui affirmait à bon droit tout connaître, avoir tout appris, tout étudié, tout compris et posséder la science universelle complète fut notre grand Berthelot; et encore, vers la fin de sa vie, il doutait devant ses disciples de pouvoir continuer à suivre partout le progrès scientifique. Après lui, ses élèves proclamèrent hautement l'impossibilité pour un cerveau humain de

connaître et de renfermer toute la science actuelle. Depuis, cette impossibilité n'a fait qu'augmenter. Avec Berthelot, le dernier des encyclopédistes est mort. Nul ne lui succédera jamais : s'il eût vécu cinquante ans plus tard, il lui eût été impossible de son propre aveu d'être un savant universel.

En faut-il conclure que la philosophie dans l'avenir est nécessairement impossible en tant que généralisation précisée en un système, et que par conséquent la grande philosophie est morte? L'Angleterre ne s'est pas posée la question, elle continua à vivre sur la pensée puissante de J. Stuart-Mill et surtout sur les généralisations conciliatrices du système d'Herbert Spencer.

QUATRIÈME PARTIE

PHILOSOPHIE AMÉRICAINE

CHAPITRE V

La vie religieuse et la vie sociale aux États-Unis

Le peuple des Etats-Unis est d'un intérêt particulier pour le philosophe, car nul autre peuple si ce n'est la France, n'a donné plus de part dans sa vie aux idées et à leur réalisation. La déclaration des droits de 1776 est une admirable page de haute philosophie; d'autre part, dans le double domaine de la vie religieuse et de la vie intellectuelle pure, l'Amérique a vu rapidement éclore des conceptions nouvelles, des réalisations et des idées de premier ordre.

Pour bien comprendre la mentalité américaine, il est nécessaire d'en étudier la formation historique, philosophique et religieuse; les Etats-Unis sont en effet le peuple qui a fait preuve de la plus forte culture religieuse associée à la plus complète indépendance, et a tenté ainsi de réaliser un idéal de foi rapidement juxtaposé partout à un idéal de tolérance, de

haute culture et de progrès. Même ses philosophes les plus scientifiques, les pragmatistes comme William James, sont restés de sincères croyants; il en a été ainsi également de ses plus acerbes moralistes comme Emerson, de ses hommes politiques les plus éminents, comme Roosevelt et le président Wilson.

* * *

L'une des convictions les plus enracinées chez les Américains d'aujourd'hui, est que leur société représente un plus haut état de culture religieuse que toutes les autres sociétés sur la terre. Si l'on demande à un Européen d'expliquer les tendances progressistes des peuples contemporains, il les montrera comme le résultat des philosophies et des révolutions des deux siècles passés; si l'on pose la même question à un Américain, le plus souvent, il répondra que les conditions spéciales dans lesquelles s'est développé le Nouveau-Monde lui ont permis de réaliser « un plus grand progrès dans le Christ » que toute autre contrée. L'union étroite de l'idée de progrès et d'évolution à l'idée de perfection chrétienne est une des caractéristiques les plus curieuses de la psychologie du peuple américain. Cette union s'est manifestée dès les origines de la

vie sociale aux Etats-Unis ; elle est aujourd'hui une vérité traditionnelle, un fait qui, pour la plupart des hommes d'outre-mer, semble indiscutable, et qui, par suite, a été de la plus haute importance dans l'histoire des institutions et des mœurs américaines. Elle a eu pour résultat au point de vue religieux, la suppression presque complète de l'athéisme : tandis que chez nous la libre pensée a fait de nombreux adeptes à l'athéisme parce qu'elle remplaçait la religion révélée, devenue symbole de la tradition, par le culte du progrès, — en Amérique, le terme de « free-thinker » ne désigne pas les athées, mais seulement les esprits pour la plupart essentiellement religieux qui professent seulement l'incrédulité dans les dogmes et dans les rites. La franc-maçonnerie protestante et « free-thinker », est si profondément religieuse qu'elle a inspiré la fondation, sur l'exact modèle de la vieille franc-maçonnerie, d'une maçonnerie catholique (Society of Columbus) que la papauté, ne pouvant empêcher, a fini par reconnaître récemment après l'avoir tolérée à regret, et qui est bien l'une des choses les plus étranges qu'aient inventées les transatlantiques.

L'idée que la religion doit progresser comme toutes choses, a gagné aux Etats-Unis jusqu'aux Juifs immigrés. Les rabbins réunis en

1885 au synode de Pittsburg ont déclaré que la religion israélite avait besoin de rénovation. Ils ont abandonné jusqu'aux dogmes de la résurrection des corps, du Paradis et de l'Enfer, pour ne plus faire du judaïsme qu'un déisme esthétique, rendant même justice à la beauté de la religion chrétienne : il n'est pas rare, dans les Congrès religieux, de voir des rabbins prendre la parole au milieu des pasteurs.

La modification américaine de l'idéal religieux chrétien est une conséquence de l'histoire des Etats-Unis.

Cette modification a eu sur la vie sociale d'outre-mer une influence considérable.

Elle est cependant menacée dans son ensemble, d'un côté, par le développement du fanatisme mormon, et, d'autre part, par l'influence de plus en plus grande prise aux Etats-Unis par le culte et par l'esprit catholiques, à l'heure actuelle.

I

L'influence de l'idéal religieux sur l'organisation de la vie sociale aux Etats-Unis s'explique par l'histoire des premières colonies américaines. Lorsque les Puritains anglais exilés en Hollande s'embarquèrent sur la

« Mayflower » pour émigrer au Nouveau-Monde, leur plus ardent désir était de fonder une société nouvelle rendue meilleure par la mise en pratique de la religion telle qu'ils l'entendaient. C'est pour se livrer librement au culte de Dieu tel qu'ils le professaient qu'ils se sentaient disposés à supporter toutes les privations. Des misères sans nombre les attendaient sur les rivages incultes du Massachussets. Ils eurent, en effet, besoin de la foi la plus ardente pour surmonter les dures épreuves des premières années : la rigueur du premier hiver réduisit leur nombre de près de moitié. La maladie et les fatigues les avaient épuisés. Néanmoins, ils ne voulurent pas s'embarquer à nouveau quand, au printemps de 1621, la « Mayflower » mit à la voile pour retourner en Europe, et rentrer en Hollande. Ils se résignaient, confiants dans la destinée, avec la croyance indestructible qu'ils étaient le peuple élu de Dieu. Leurs pasteurs étaient leurs guides, leurs chefs incontestés. Ils fondèrent à Plymouth une petite société théocratique. Bientôt rejoints par d'autres Puritains d'Angleterre, ils peuplèrent la côte du Massachussets de colonies religieuses. Leur exemple fut suivi, et successivement au cours du XVIIIe et du XIXe siècles les sectes de toutes sortes partirent pour l'Amérique du Nord, s'y

établirent à demeure, et chacune d'elles est encore représentée aux Etats-Unis. L'histoire de la colonisation américaine se trouve être ainsi intimement liée à l'histoire des luttes du christianisme. D'où le caractère profondément religieux de la civilisation américaine, d'où aussi son mépris pour les dogmes en eux-mêmes, et son estime pour les seuls résultats pratiques des cultes qui doivent être le progrès dans le bien et l'amélioration sociale. Le Président Roosevelt, ayant un jour à haranguer les membres d'une puissante société religieuse, l'Association chrétienne des jeunes hommes, jugea bon de les mettre en garde contre le fanatisme et ses conséquences, et termina son discours par ces mots caractéristiques : « Les religions se jugent d'après la conduite qu'elles imposent à leurs adeptes dans la vie : le vrai chrétien d'ailleurs n'est pas le faible ou l'inoffensif : c'est celui qui, à la fin de sa carrière, peut sentir que l'humanité est quelque peu meilleure parce qu'il a vécu. »

La conception très utilitaire et en même temps très progressiste de la religion qui se trouve énoncée dans les paroles du Président Roosevelt est aujourd'hui celle de la grande majorité des Américains cultivés. Elle implique en même temps la plus grande tolérance

et l'absence presque absolue de foi dans l'efficacité en soi des dogmes quels qu'ils puissent être. Mais cette forme supérieure du christianisme fut loin d'être tout d'abord celle des Américains : elle a seulement été rendue inévitable par l'histoire des sectes émigrées aux Etats-Unis.

Ce n'est pas, en effet, dans la persécution que les sectes religieuses avaient appris la tolérance. Lorsqu'elles quittèrent l'Europe, chacune d'elles semble n'avoir eu d'autre souci que de pratiquer en liberté l'intolérance contre quiconque ne penserait pas comme elle, dans le monde nouveau.

Ce fut le cas, notamment, pour les Puritains de la Nouvelle-Angleterre. Partis d'Europe au XVIIe siècle, ils avaient voulu montrer, par leur exemple, que le reproche alors adressé au protestantisme en général et à leur secte en particulier, d'être incapable de maintenir la moralité et l'unité dans une société, était pleinement injustifié. Ils formèrent tout d'abord de petits groupements que les dures nécessités de la vie contraignirent à la plus entière solidarité fraternelle. Puis, lorsque le bien-être s'accrut, et que les communautés devinrent plus nombreuses, une règle plus étroite leur sembla indispensable. Alors ils subirent l'illusion qu'ont connue tous les réformateurs

sociaux, qui ont prétendu transformer le monde au nom d'un seul principe : ils attachèrent à la religion telle qu'ils la concevaient une importance qu'elle n'avait pas, pour réglementer la vie sociale. Loin d'être une société de liberté et de tolérance fraternelle, le Massachussets devint un pays d'étroite persécution religieuse. Le culte puritain devint obligatoire pour tous; les manquements au culte furent punis de châtiments corporels. Une sorte d'inquisition fut établie, et ces gens qui avaient fui l'Europe parce qu'ils étaient persécutés pour leurs croyances se mirent à juger et à condamner ceux qui, chez eux, étaient soupçonnés d'hérésie! Non seulement ils brûlèrent de temps en temps quelques sorcières, — à Salem, en 1692, vingt malheureuses femmes furent ainsi condamnées au supplice, — mais encore ils allèrent jusqu'à marquer au fer rouge certains dissidents. Les sectes établies à cette époque en Virginie ne se montrèrent pas plus tolérantes. La tolérance est une vertu moderne, et une création française.

C'est alors qu'une réaction se produisit au sein du Massachussets. Un esprit plus affranchi, Roger Williams, quitta en révolté les Puritains pour aller fonder la colonie de Providence. Il fut bientôt suivi par tous ceux qui craignaient les persécutions dans la Nouvelle-Angleterre, et distribua entre tous les dissidents les terres qu'il avait achetées aux Indiens. Son but, cette fois, était de fonder une colonie où régnerait la tolérance la plus absolue, et, pour employer ses propres paroles : « La liberté de croyance devait s'étendre aux consciences les plus païennes, les plus juives, les plus turques, les plus antichrétiennes de même qu'aux papistes et aux protestants, et les citoyens de toutes les nations seraient protégés dans l'exercice de leur culte. » Roger Williams n'en était pas moins un croyant convaincu qui fonda la première église baptiste dans la nouvelle colonie. Ce qu'il démontra aux Puritains de Massachussets, ce fut la possibilité de fonder une société organisée sans qu'elle fût régie par la discipline étroite de leur théocratie. En Nouvelle-Angleterre, la fondation de Providence avait été accueillie par des sarcasmes : une société où devaient vivre côte à côte tant de sectes divergentes n'était pas considérée comme viable : on raillait ce pays où, disait-on, quiconque avait perdu sa religion était sûr d'en trouver une à son choix. Contrairement à l'attente puritaine, la colonie prospéra. La démonstration était faite.

Bientôt les Quakers eux-mêmes, les plus cruellement persécutés par les Puritains, prou-

vèrent, par la fondation de la Pennsylvanie et son développement rapide, que leurs persécuteurs ne détenaient pas le monopole de l'organisation des cités. William Penn, « le roi-Quaker », après avoir échangé une créance qu'il avait contre le roi Charles II pour le territoire actuel de la Pennsylvanie, voulut faire de ce pays « une colonie ouverte au genre humain ». Toute persécution religieuse en fut écartée, et la capitale fondée par Penn, Philadelphie, symbolisait dans son nom la plus entière fraternité. Mais il serait injuste de croire que Penn fût un esprit tolérant dans le genre des sceptiques et des philosophes du XVIII[e] siècle français. Penn était un Quaker, un croyant comme Roger Williams; la législation de Pennsylvanie comprit dans ses règles le châtiment du crime de sorcellerie, et les théâtres furent bannis de l'Etat comme immoraux.

L'arrivée successive de toutes les sectes protestantes au cours du XVIII[e] siècle acheva de supprimer toute idée d'exclusivisme dans les communautés américaines. La bienfaisante influence des Penn et des Roger Williams se trouva très atténuée par le fanatisme de la plupart des nouveaux venus. Mais le nombre même des églises, l'absence d'une église ou d'une confession dominante produisirent le

même résultat. C'est bien moins par la prédication de l'universelle fraternité, que par la nécessité où se trouvèrent toutes ces sectes nombreuses, de vivre sur un même territoire devenu une même patrie, que les Etats-Unis se sont peu à peu élevés à la pratique de la tolérance.

Au sein même des sectes établies les premières, des divergences ne tardèrent pas à se manifester. Le congrégationalisme professait déjà que chaque congrégation peut choisir ses dogmes souverainement : les Baptistes de leur côté se divisèrent en réguliers, particuliers, Baptistes des sept jours, Baptistes aux six principes, free will Baptistes, etc... Avec la domination anglaise s'était introduite l'Eglise anglicane, qui prit le nom d'Eglise épiscopale et se subdivisa suivant les ressemblances plus ou moins rapprochées avec le catholicisme en ritualiste et pusegiste. Les Suédois dans le Delaware avaient installé des églises scandinaves; les Hollandais, à New-York, l'église néerlandaise. Les Luthériens s'établirent dans le Missouri. Puis toutes ces églises subirent l'influence du méthodisme, qui se présenta tout d'abord comme une régénérescence de l'église épiscopale, et enfin, de l'unitarisme qui professait l'inutilité absolue des dogmes.

Les Puritains n'avaient pas attendu ces deux

grandes réformes religieuses pour se départir de leur exclusivisme. Dès qu'ils eurent la conviction que d'autres formes nouvelles de la religion chrétienne pouvaient permettre le développement d'autres cités et d'autres Etats, ils invitèrent les pasteurs dissidents à venir prêcher dans leurs églises. Ce fut une coutume qui bientôt se généralisa, et est devenue maintenant régulière aux Etats-Unis. Les pasteurs de sectes différentes prêchent dans les mêmes églises : les universités organisent des prayer-meetings où l'on entend des prédicateurs appartenant à toutes les nuances et à toutes les variétés du christianisme. L'incertitude dogmatique dont témoigne cette pénétration mutuelle des sectes a eu pour causes non seulement l'insuffisance au point de vue dogmatique des premiers pasteurs qui furent des hommes d'action et non des exégètes, mais surtout la conviction absolue que toute secte religieuse qui forme des disciples d'une haute moralité, et régit une société paisible est en possession d'une partie au moins de la vérité. Les Américains ont pris comme critérium des religions leur valeur sociale, et cela est si vrai que leurs pasteurs vivent en bonne intelligence même avec les rabbins juifs. Ils s'associent avec eux pour les œuvres charitables; dans les prayer-meetings, tenus chaque dimanche à l'Université de Chicago, les rabbins juifs sont admis à prêcher, tout comme les évêques catholiques, les presbytériens ou les méthodistes.

Seuls ont été exclus de cette tolérance universelle les Mormons, et précisément, parce que leurs théories sur la polygamie étaient considérées comme antisociales.

Ainsi, les Américains se sont lentement élevés du fanatisme à la tolérance universelle sans passer par le scepticisme. La religion, associée aux plus nobles souvenirs de l'émigration et de ses misères, fait partie de leur patriotisme : elle s'est conservée chez eux malgré les progrès de l'esprit moderne, avec autant de force qu'autrefois : elle est liée intimement dans l'esprit de tout Américain à l'idée de progrès. Dans toutes ces sectes diverses assez peu soucieuses du dogme et des rites, préoccupées avant tout de faire régner effectivement l'esprit du christianisme dans la société contemporaine, il y a l'intime conviction que plusieurs voies peuvent être bonnes pour obtenir ce résultat, et que le monde est en marche vers une réalisation chaque jour plus complète de l'idéal tracé par les évangiles; nul homme ne peut se flatter d'avoir arrêté une interprétation définitive des livres saints, et ce serait folie de croire que la religion de demain doive néces-

sairement être identique à la religion du passé! Le progrès doit se faire sentir en religion comme en toute autre matière, et l'Amérique a précisément été colonisée pour mettre en lumière ce progrès, et donner au monde le prototype d'une société meilleure, affranchie de toutes les traditions, et pénétrée de l'esprit d'un christianisme nouveau.

II

L'unitarisme, c'est-à-dire le christianisme sans dogmes, est l'expression la plus élevée et comme le couronnement nécessaire du protestantisme américain. Ses adeptes sont assez peu nombreux, mais ils représentent une grande partie de l'élite intellectuelle de la nation. Chez certains, l'unitarisme est plutôt un déisme qu'une religion déterminée; il se rapproche alors de la religion naturelle de nos philosophes spiritualistes, ou de l'adoration du bien et du beau des membres des sociétés d'éthique anglaise et newyorkaises, où se côtoient chrétiens et israélites. La beauté du christianisme est le seul lien qui unisse ces intellectuels, dans une admiration qui est sans doute une belle émotion artistique, mais qui n'est guère un sentiment religieux.

Aussi des sectes nouvelles se sont-elles formées récemment qui, conservant davantage les formes des religions traditionnelles, et s'appuyant sur les tout derniers travaux de la psychologie scientifique, ont tenté de fonder une sorte d'étrange stoïcisme chrétien. Nées dans un pays où jamais n'a existé le moindre antagonisme entre l'idée scientifique et l'idée religieuse, où nul n'aurait même songé, dans l'intérêt de la religion, à nos dangereuses controverses sur la prétendue faillite de la science, ces sectes ont pris le nom de science chrétienne ou de sciencisme : *christian science; sciencists*. Elles se sont rapidement répandues et ont progressé surtout dans le Nord et dans l'Ouest des Etats-Unis. Elles s'appuient sur les constatations de la science contemporaine concernant la psychologie de la prière et de la volonté pour professer que l'homme religieux doit arriver à la domination complète de son corps, comme l'hypnotiseur est maître de son sujet. Il doit ainsi puiser dans la prière et dans la foi une force suffisante pour mépriser la douleur, et surmonter même la maladie. La cure mentale rend inutile le médecin.

Il y a d'ailleurs plus qu'une tentative curieuse d'utilisation des plus récents travaux de la science moderne dans la « christian science », il y a un effort pour ne pas séparer la religion du mysticisme qui lui est intime-

ment lié. Il n'y avait, en effet, guère de place pour le mysticisme dans les différentes sectes religieuses protestantes. Le protestantisme est une forme de la religion dans laquelle l'intelligence a plus de part que le cœur, et cela a été vrai (même avant l'introduction du méthodisme), des églises américaines préoccupées de questions pratiques et d'organisation sociale. Aussi, surtout dans ces dernières années, a-t-on vu surgir des sectes nouvelles aux tendances mystiques et jusqu'à des sortes de prophètes, comme dans les pays musulmans. Le plus curieux et le plus intéressant de ces prophètes est le célèbre Dowie qui a fondé non seulement une église nouvelle, mais une ville peuplée de trente mille disciples qui, le croyant prophète, lui ont abandonné complètement la direction de leur fortune comme de leur conscience; il n'y a pas de souverain plus absolu au monde que ne le fut Dowie dans sa cité de Zion, à deux heures de Chicago; on organisait des trains spéciaux de toutes les villes du centre de l'Amérique lorsque le prophète faisait annoncer par les journaux qu'il allait prêcher. Dowie a eu un succès prodigieux.

Les besoins mystiques des âmes, l'admiration pour l'unité imposante de ses dogmes et de son culte ont, d'autre part, amené aux Etats-Unis le progrès récent du catholicisme.

Celui-ci a, de plus, toujours été la religion des pauvres : il n'y avait pas, en effet, dans toutes ces églises où les fidèles ont plus ou moins le droit de discuter le dogme et le devoir d'en assurer la réalisation pratique, place pour les ignorants, pour les résignés, pour les souffrants et les très pauvres. Les églises de toutes les sectes américaines, qui, presque toutes, sont des salles élégantes, sans images religieuses et sans autel, sont des salons où l'on aime à se trouver en bonne compagnie. Les pauvres gens ne les fréquentent guère, et les pasteurs ne recherchent pas leur clientèle. Le métier de pasteur est un « business » tout comme un autre. Le pasteur vit de la somme que lui votent les fidèles de son église, et d'un casuel qui n'est important que si ses paroissiens sont riches. Son église une fois remplie, il ne cherche pas à faire de propagande. Jusqu'à la création de l'Armée du Salut, le protestantisme américain était une religion aristocratique. Lorsque s'agita, dans les premiers Congrès religieux, au XIX[e] siècle, la question de la conduite à tenir par les pasteurs protestants vis-à-vis de l'Eglise catholique, celle-ci trouva au sein des Congrès des défenseurs parmi certains pasteurs, qui firent observer, avec raison, combien respectable était l'œuvre du catholicisme américain qui

pourvoyait aux besoins religieux de la foule des pauvres gens aux Etats-Unis.

Parmi les pauvres d'autrefois, beaucoup aujourd'hui se sont enrichis : l'Eglise catholique, appuyée sur le Canada (1), sur les premières fondations d'origine espagnole ou française, sur la fidélité religieuse des Irlandais et des Italiens émigrés, est parvenue en quelques années, à un développement inespéré. Toutefois, il ne faudrait pas exagérer ce développement. L'Eglise catholique compte aujourd'hui dix à onze millions de fidèles sur les quatre-vingt millions d'habitants qui peuplent les Etats-Unis. C'est beaucoup, si l'on compare ce chiffre à ceux que donne en statistique chacune des cinquante ou soixante sectes protestantes de toutes dénominations qui vivent auprès d'elle; c'est peu si l'on considère que le chiffre de onze millions n'est atteint que par l'adjonction récente à l'Eglise des misérables immigrants italiens et irlandais, et surtout si l'on songe que, depuis un siècle, plus de trente millions d'émigrants catholiques ont franchi l'Océan. Vingt millions d'entre eux ont donc changé de religion en arrivant sur le sol de la grande République. Ils ont été séduits par ce christianisme progressif qui est celui de toutes les communautés évangéliques d'outre-mer, et qui fait partie intégrante de la philosophie et de la mentalité américaines. C'est la manière dont depuis deux siècles il a façonné les âmes, qui éclate partout en Amérique; il a laissé dans l'esprit américain des traces ineffaçables : c'est une croyance qui est si intimement liée avec la vie nationale d'outre-mer que les nouveaux venus se sentent davantage américanisés lorsqu'ils l'ont embrassée sous une de ses formes multiples. Le catholicisme a vécu auprès de lui sans l'entamer, forcé seulement d'afficher un certain libéralisme qu'il ne connaît certes pas dans d'autres parties du monde, et qui, d'ailleurs, nous le verrons, semble n'être qu'une manifestation temporaire et de propagande.

(1) Le Canada est aujourd'hui une véritable province romaine, entièrement soumise à l'Église catholique, vivant tout à fait en dehors de la vie intellectuelle française contemporaine Max O'Rell a pu dire des Canadiens que s'ils avaient à choisir un gouvernement de leur choix, ils ne chercheraient à imiter ni la France, ni les États-Unis, ni l'Angleterre, mais s'empresseraient «de faire venir un légat de Sa Sainteté».

C'est l'état mental particulier qu'a engendré cette conception de la religion qui a permis aux sectes les plus contestables du christianisme de se développer rapidement aux Etats-Unis. Les progrès de l'Armée du Salut ont été

foudroyants; les salutistes se sont attaqués aux classes très pauvres jusque-là presque dédaignées par les pasteurs, et les ont convaincues non par l'ardeur de leur prédication, ni par l'étrangeté de leurs mascarades volontairement grotesques, mais par leur bonté et leur dévouement : ils sont allés chercher jusque dans leurs taudis les plus déshérités et les plus misérables, leur prodiguant les aumônes, les conseils et les consolations; le public les avait accueillis avec des rires : l'admiration pour leur apostolat, pour leurs œuvres, pour leur esprit de charité et de solidarité, leur vaut aujourd'hui, aux Etats-Unis, l'indulgence universelle.

Bien plus, ils ont enfin tourné l'attention des esprits religieux de toutes sectes vers les classes très déshéritées, et cette conséquence indirecte de leur propagande a eu pour résultat, dans les grandes villes, de transformer les dimanches tous les carrefours des quartiers populeux en prêches improvisés. Rien ne semble plus étrange aux Français et même aux Européens qui voyagent aux Etats-Unis que ces prédicateurs laïques, et de bonne volonté, qui s'en vont le dimanche s'établir en plein vent pour semer la bonne parole dans le peuple.

Et que prêchent-ils? Ce n'est jamais l'ascétisme, ni la résignation, bien rarement même la paix que donne la prière et ses consolations : ils prêchent, au nom de la religion chrétienne, la dignité, le prix, le culte d'une vie respectable, morale et forte. Ceci est bien spécial à l'Amérique. La religion américaine ne s'occupe plus de l'ascétisme ni de toutes les croyances et pratiques de ce genre qui nous sont venues de l'Orient; elle enseigne, au contraire, qu'en proclamant l'égalité des âmes, le christianisme a montré la nécessité pour chacun de ses adeptes de vivre une vie digne d'être vécue, une vie pleine de force et de dignité.

C'est là, évidemment, une vérité chrétienne; mais c'est, on peut le dire, l'interprétation du christianisme qui convenait le mieux à ce peuple si plein de confiance en l'avenir, vivant dans le pays aux « possibilités infinies » de richesses et de force. L'optimisme, en religion comme en toutes choses, est la caractéristique de la race américaine.

Dans la pratique, l'idéal social de la religion aux Etats-Unis a été celui d'une société forte résultant du développement maximum de chacun des individus qui la composent. Tout ce qui, dans la société, tend à dégrader l'individu, a été attaqué et poursuivi au nom de la religion. L'alcoolisme, avec tous les fléaux

qu'il engendre dans les grandes cités, a été combattu depuis trente ans avec un acharnement inouï par toutes les sectes protestantes des Etats-Unis. Elles ont obtenu dans certaines villes comme Philadelphie, la fermeture complète des cafés et des bars le dimanche, dans d'autres la fermeture pendant une partie de la journée; à New-York, en principe, on ne peut servir à boire le dimanche sans donner à manger. Dans les boissons alcooliques on comprend même le vin, car les crus épais de Californie enivrent rapidement. Certains Etats de l'Union avaient même, dans une crise de fanatisme, supprimé tous les bars de leur territoire : cette exagération ridicule est, aujourd'hui, vivement combattue; mais dans toutes les villes universitaires, dans un certain rayon autour des écoles, la vente des boissons fermentées est rigoureusement interdite. Le fanatisme religieux, avec son habituelle intolérance, s'exerçant à protéger l'individu contre la dégénérescence alcoolique, est un des phénomènes les plus curieux de l'Amérique contemporaine.

Les mêmes principes ont guidé les pasteurs pour l'organisation de l'enseignement féminin et pour la protection à accorder à la femme dans la société. Leur influence a été d'autant plus grande en ces matières que, représentant de fait la plus grande partie de la classe intellectuelle pendant longtemps aux Etats-Unis, ils ont organisé à leur guise l'enseignement supérieur. L'Université Harvard, à Boston, est presque contemporaine de l'établissement des Puritains. La plupart des universités d'Amérique ont encore à leur tête des pasteurs : ceux-ci ont, depuis longtemps, ouvert toutes les branches d'enseignement aux jeunes filles. Certains d'entre eux favorisent même, à l'heure actuelle le mouvement féministe, très puissant aux Etats-Unis, et qui réclame l'égalité absolue des sexes.

Pour la protection de la famille, considérée comme le groupement social le plus fort et le meilleur, les pasteurs ont fait voter des lois et créer une jurisprudence qui aboutit à la régularisation d'office du concubinage prolongé. Quant à la dignité de la rue, nécessaire dans un pays où toutes les jeunes filles sortent seules, elle a été obtenue en forçant la prostitution à se cacher, et en punissant sévèrement, comme un délit, le racolage pratiqué par l'un ou l'autre sexe dans les principales rues des cités.

Le socialisme ne se divise pas, aux Etats-Unis, comme chez nous, en socialisme chrétien et non chrétien. Les questions sociales sont discutées par les pasteurs souvent avec la

plus grande âpreté, et les réunions socialistes, comme la plupart des congrès et des assemblées, se tiennent dans les églises, où laïques et pasteurs s'expriment en toute liberté. Lorsque les pasteurs présents dans l'assemblée reconnaissent le bien fondé des théories d'égalité et de fraternité universelles, il n'est pas rare de les voir monter à la tribune et venir prendre l'engagement de se dévouer à la propagation de ces idées. La conviction que tous les progrès modernes sont non seulement conciliables avec les évangiles, mais encore, au point de vue social, formellement contenus dans les livres saints, simplifie tout au point de vue religieux. Au Congrès international de la Paix, jadis tenu à Boston, les pasteurs, reconnaissant que les églises ne s'étaient pas, jusqu'ici, suffisamment préoccupées de la pacification universelle, s'engageaient à « christianiser davantage les églises sur ce point : *to christianise the Church*, c'est-à-dire à pénétrer davantage les églises de la pensée du Christ, qu'ils s'accusaient d'avoir insuffisamment comprise.

C'est d'ailleurs par une interprétation plus élevée de la pensée du Sauveur que les différentes sectes peuvent espérer surtout augmenter le nombre de leurs fidèles. Il n'y a ni religion fédérale, ni religion d'Etats. La séparation des églises et de l'Etat est depuis long-

temps chose faite aux Etats-Unis. Chaque confession possède ses églises, et les entretient. Généralement elle s'efforce de les rendre agréables et confortables. La gestion des bénéfices qui restent, une fois les frais du culte, les traitement des pasteurs et des missionnaires payés, est réglée par des réunions plénières des diverses confessions, ou de leurs délégués, suivant les statuts propres de chaque église. L'Etat n'intervient pas. L'argent d'ailleurs n'a jamais manqué, et le fait que les pasteurs sont chefs de famille est un obstacle au cléricalisme.

En ce qui concerne les rapports des églises entre elles, jusqu'à ces dernières années, la conception progressiste du christianisme a maintenu entre les sectes l'esprit d'émulation, sans qu'il vînt s'y ajouter l'esprit de haine, chacune s'efforçant seulement de montrer que sa conception de la religion était la meilleure parce qu'elle produisait au point de vue civique et au point de vue moral les meilleurs résultats. Il en est résulté, dans ce pays morcelé en cinquante églises, et profondément croyant, une paix religieuse profonde. Cette paix est-elle durable? C'est ce que de récentes et violentes attaques contre le mormonisme, et surtout le catholicisme ne semblent pas permettre d'affirmer d'une façon absolue.

III

Pour des raisons bien différentes, on reproche aujourd'hui aux Mormons et à l'Eglise catholique d'être deux confessions dangereuses pour la sécurité et l'avenir des Etats-Unis.

Les Mormons n'ont jamais été tolérés qu'à regret sur le territoire de l'Union. Ils sont à peine chrétiens, se croient inspirés directement de Dieu, pratiquent la polygamie, et ont fondé sur les bords du Lac Salé un Etat théocratique. Ils n'ont dû leur entrée dans l'Union qu'à la démonstration qu'ils ont apportée par leur prospérité croissante du caractère éminemment social de leur croyance : ils ont dû d'ailleurs recevoir des fonctionnaires laïques, renoncer en apparence à leur système de gouvernement théocratique, et surtout à la polygamie. En réalité, aucun changement n'a été apporté dans leurs idées par les nécessités auxquelles ils ont cru devoir se soumettre pour être admis à faire partie de l'Union comme 45° Etat. Leur religion est seulement devenue de ce fait plus mystérieuse : le mormonisme est maintenant une immense société secrète. Tous les rites de la religion des « Saints des derniers jours » sont transmis sous le sceau

du secret le plus absolu, et notamment celui du mariage mormon, qui devenu ainsi caché, a pu continuer à se pratiquer, et qui comporte la polygamie. Celle-ci est usuelle dans tout le territoire de l'Utah, et même en dehors, dans les Etats circonvoisins. Le Mormon n'est point polygame à la manière des Orientaux qui ont un sérail où les femmes vivent en commun. Il se marie une première fois, et fonde un premier foyer, un premier *home*, pour sa femme; puis, à mesure qu'il gagne davantage ou s'enrichit, il établit chacune dans une nouvelle maison de nouvelles épouses qui lui sont unies par un mariage secret. Selon sa fortune, un Mormon a plus ou moins de femmes, généralement de trois à dix. A Salt Lake City, souvent elles sont logées dans des pavillons ou des cottages contigus; dans les autres villes et surtout en dehors de l'Utah, les Mormons sont plus circonspects : les épouses sont logées dans différents quartiers, et souvent chacune d'elles ne connaît pas toutes ses compagnes; elle sait seulement que son mari a plusieurs femmes, et ne s'en formalise pas; ne faut-il pas, aux termes de la loi mormone, que le plus grand nombre possible d'âmes soient réincarnées sur la terre! Ainsi qu'il fallait s'y attendre, les Mormons, à la faveur de ces croyances et de ces coutumes, se sont multipliés avec une

effrayante rapidité. Mais ce qui était inattendu, c'est que leur religion s'est de plus répandue en dehors de l'Utah, sous forme de société secrète. Aujourd'hui les polémistes américains affirment que les Mormons forment la majorité dans sept Etats de l'Ouest des Etats-Unis. Cette constatation a fortement ému l'opinion publique américaine.

Un sénateur de l'un des Etats de l'Ouest déclara sans la moindre hésitation en plein congrès à Washington qu'il avait quatre épouses. L'affaire fit scandale : les journaux américains réclamèrent l'expulsion de cet être immoral. Le sénateur se défendit, et la question du mormonisme se trouva posée : on la discute souvent avec passion aux Etats Unis. Il y a deux points de vue différents pour l'envisager. Le premier est celui de la polygamie; le second celui de la prédominance de l'esprit laïque sur l'esprit religieux au Congrès américain.

La question que l'on nomme chez nous de la prédominance du pouvoir laïque sur le pouvoir religieux s'était jusqu'ici trouvée toute tranchée au Congrès américain, en fait, sinon en droit. Comme sur cinquante sièges de sénateurs ou de membres du Congrès, environ trente sectes religieuses sont représentées, il ne pouvait être question de la prédominance

d'une religion d'Etat quelconque. Les Américains avaient tranché la difficulté en conservant à titre décoratif un chapelain du Congrès, pris successivement dans différentes églises, et chargé de célébrer à l'ouverture des sessions un de ces services religieux neutres et vagues, qui mettent momentanément toutes les sectes d'accord, et que les pasteurs américains excellent à composer. De ce fait la question religieuse n'avait pas à être posée au Congrès; il demeurait entendu que l'Amérique était le pays le plus religieux de la terre et les Etats-Unis le peuple ayant fait « le plus de progrès dans le Christ ». Ceci posé, le Congrès, devenu purement laïque, commençait ses délibérations sans que ses membres songeassent à être autre chose que « de libres citoyens américains ». Or voici qu'avec les Mormons les préoccupations confessionnelles menacent d'envahir le Congrès. Le Mormon n'est pas un être libre : il prête, lors de son initiation, un serment terrible, et demeure soumis aux ordres secrets des grands prêtres de Salt Lake City. Le jour où les Etats de l'Ouest enverraient tous des Mormons reconnus ou dissimulés au Congrès de Washington, celui-ci menacerait d'être sous la dépendance d'une confession religieuse doublée d'une société secrète. Le problème ainsi posé est grave : on peut s'attendre à ce

que les Mormons soient de nouveau persécutés.

Bien différente est la question catholique récemment soulevée aux Etats-Unis.

Le catholicisme a toujours vécu un peu à l'écart des Eglises protestantes. Quelquefois ses évêques prennent la parole dans les gospel-meetings des universités; mais jamais la religion catholique n'a employé les moyens de propagande active de certaines sectes. Le catholicisme a gardé le caractère hautain et exclusif que nous lui connaissons, avec à peine quelques concessions à l'esprit nouveau du pays. Il a perdu de ce fait plus de 20 millions de fidèles de toutes nationalités parmi les émigrés : mais l'Eglise qu'il a fondée est identique à l'Eglise traditionnelle apostolique et romaine.

Dans ce pays nouveau, d'esprit sinon hostile, du moins fort différent, l'Eglise catholique a fondé comme des colonies. Elle a entrepris la colonisation romaine des Etats-Unis : il s'agit donc pour elle non pas tant d'avoir de nombreux adhérents, que des fidèles dépouillés de leur esprit américain et devenus catholiques romains. Pour obtenir ce résultat, tout d'abord l'Eglise catholique groupe avec soin ses fidèles, leur défend de fréquenter d'autres réunions religieuses que

les siennes, organise elle-même son service de charité. Dans la plupart des villes d'outre-mer, les pasteurs de toutes les religions se réunissent pour se partager les tâches charitables, et répartir le plus équitablement possible les aumônes et les secours dans les différents quartiers; presque toujours les curés catholiques refusent de se rendre à ces assemblées. Ils font eux-mêmes leurs aumônes, sans s'inquiéter des autres sectes, dans le mystère. Leurs fidèles, ainsi soigneusement isolés des autres chrétiens, ils poursuivent leur œuvre d'assimilation romaine par l'éducation qui doit leur assurer des générations disciplinées et façonnées à leur gré. Le besoin d'écoles catholiques s'était fait particulièrement sentir pour l'éducation des filles. Le recrutement des couvents était en effet rendu très difficile par la libre éducation des jeunes filles en Amérique. Depuis quelques années, grâce surtout à l'émigration des religieuses de France, l'Eglise romaine a pu compléter son système d'éducation des filles aux Etats-Unis. Il y avait longtemps déjà que ses efforts s'étaient portés de ce côté; mais le milieu était tellement réfractaire que les premiers résultats avaient été médiocres, et n'avaient déterminé que peu de vocations religieuses.

Avec une persévérance constante, l'Eglise

s'est attachée à déterminer les fidèles à lui confier tous leurs enfants. Des écoles primaires et secondaires catholiques ont été annexées à toutes les Eglises et à tous les cloîtres sur le territoire de l'Union. Lorsqu'elles ont été bien installées, sûres de pouvoir lutter sans difficultés contre les établissements publics et privés, notamment pour l'instruction primaire des garçons, le catholicisme s'est montré plus impératif. Il a institué des contributions obligatoires parmi les fidèles pour l'entretien des écoles catholiques des deux sexes, et fait commencer dans la presse et dans le public une campagne pour obtenir que les catholiques fussent dégrevés de l'impôt que tout Américain paie pour les écoles d'Etat : school-tax. Enfin il a créé et multiplié les œuvres post-scolaires, associations, confréries, cercles catholiques, destinées à maintenir sur les adhérents l'autorité directe et l'influence de l'Eglise. Bientôt l'ardeur des fidèles donna des résultats inattendus. Les catholiques américains étaient mécontents de ne pouvoir plus faire partie de la franc-maçonnerie qui, aux Etats-Unis, est très puissante, possède des temples célèbres, et n'est d'ailleurs pas anti religieuse : ils fondèrent une franc-maçonnerie catholique dont le rituel est calqué sur celui des vieux maçons : les adhérents sont initiés, passent par une série

de degrés et de grades, se reconnaissent à des attouchements et à des bijoux spéciaux qu'ils portent toujours. Bientôt la société fut si nombreuse et si puissante que l'Eglise dut, bien à contre-cœur, la reconnaître et la tolérer. Elle y trouva d'ailleurs une nouvelle source de force.

C'est alors qu'enhardis par leurs succès, les évêques américains commirent l'imprudence de déclarer du haut de la chaire « que quiconque ne participait pas aux œuvres catholiques, et en particulier n'envoyait pas tous ses enfants aux écoles catholiques, était *en état de péché mortel* ».

Le mandement fut relevé, transcrit dans tous les journaux américains, et le catholicisme vivement attaqué. En effet, aux Etats-Unis, bien qu'en principe la liberté d'enseigner existât, l'unité absolue d'éducation avait régné. Les Etats et les villes abandonnaient à l'initiative privée l'organisation de l'enseignement supérieur et des universités : mais ils s'étaient fait un devoir de pourvoir à l'enseignement primaire et parfois même primaire supérieur de la nation.

L'unité morale et la paix religieuse n'avaient jusqu'ici régné sans conteste dans la grande République que par la séparation qui s'était faite d'elle-même entre l'école d'Etat à l'ensei-

gnement pratique, laïque sans être antireligieux, — et l'école purement religieuse du dimanche tenue dans les églises. Aucune secte n'avait songé au moyen de domination que peut donner la mainmise sur l'éducation.

L'unité de l'éducation primaire est à bon droit considérée comme un des principes fondamentaux du civisme américain. C'est en effet chose capitale dans une démocratie.

Or la prétention des évêques catholiques de soustraire sous peine de péché mortel toute la jeunesse catholique américaine à l'influence de l'éducation d'Etat (pourtant essentiellement religieuse), était la négation même de ce principe.

Dès lors la question a été posée de savoir si « un catholique pouvait ou non être vraiment un citoyen américain », et si le catholicisme n'était pas d'ores et déjà en révolte ouverte contre l'unité nationale. Un certain nombre de périodiques américains ont mené campagne dans ce sens.

N'est-il pas curieux cependant de voir le catholicisme attirer contre lui les mêmes attaques que chez nous, dans le pays le plus religieux de la terre? Ne pouvant dans son désir de domination, qui est un désir plus terrestre que divin, invoquer aux Etats-Unis l'athéisme plus ou moins certain qu'il prétend

exister en France dans l'enseignement d'Etat, il tranche brutalement la question en déclarant sans réplique que toute désobéissance à ses ordres sur ce point est un péché mortel. En réalité dans tous les pays de la terre, il poursuit trop souvent plus encore que le triomphe de la religion, le triomphe d'une politique.

La lutte qui s'annonce est celle de l'esprit américain contre l'esprit romain, comme elle était chez nous celle de l'esprit romain contre l'esprit français. Elle ne saurait toutefois avoir en Amérique la gravité et l'importance qu'elle a eues chez nous; les deux nations sont bien différentes. Les divergences dans leur philosophie générale s'imposent dès qu'on essaye de pénétrer leur mentalité, d'analyser leurs conceptions des problèmes religieux. L'esprit de notre XVIII[e] siècle français est presque complètement étranger à l'Amérique; d'autre part le catholicisme a profondément influencé l'esprit français au cours des âges. Ce sont là des éléments de notre mentalité qui sont inconnus aux Américains. L'idéal de tolérance et de progrès est né de conditions toutes différentes dans les deux pays. Aux Etats-Unis il ne s'est jamais dissocié de l'idéal religieux. Voici comment, à Boston, le président de l'Université Harvard, le D[r] Eliot, haranguait les étudiants à propos de la religion : « Depuis vingt-trois

ans, disait-il, les services religieux de la chapelle ont été dirigés par des prédicateurs de différentes dénominations; jamais on n'a soulevé ici de questions d'organisation ou d'obédience ecclésiastiques; il n'y a jamais eu ni rites, ni symboles. L'Université a été délivrée de tout ce qui divise en matière de religion, et les services y ont été conduits de façon à unir et concilier toutes les confessions. Au-dessus d'elles il reste les trois grands principes d'Amour, de Foi et d'Espérance : L'amour qui élève l'être, la foi dans l'univers et dans l'humanité, l'espérance dans le bonheur futur et le perfectionnement moral de notre pays et de l'univers... »

L'allocution du président Eliot contenait l'affirmation des principes caractéristiques du christianisme américain qui sont la liberté et la tolérance en matière de dogmes, l'association dans l'esprit des fidèles du perfectionnement social au perfectionnement religieux, l'esprit de bienveillance à l'égard de toutes les sectes. Ces tendances sont inconnues à l'esprit romain. Celui-ci sera-t-il assez fort pour les faire disparaître un jour, et pour métamorphoser l'esprit américain? On ne peut aujourd'hui que poser la question en précisant les faits.

Les Etats-Unis offrent l'exemple curieux

d'un peuple qui a su allier jusqu'à présent l'idée religieuse à l'idée de progrès, qui a participé à la vie moderne en conservant la foi, et sans passer par des crises de scepticisme. La multiplicité des sectes qui l'ont successivement colonisé a fait germer une forme nouvelle de la tolérance, basée sur ce fait que le dogme est peu de chose, que l'élévation de la vie morale qui en résulte est tout, et suffit à le juger. Le développement de plus en plus rapide de l'instruction supérieure aux Etats-Unis aura sa répercussion dans le progrès religieux : peut-être suffira-t-il à arrêter le fanatisme mormon. Certes il n'arrêtera pas l'ambition catholique. Aussi depuis plusieurs années une société secrète, l' « American protective Association », attaque-t-elle le catholicisme en le représentant comme anti-américain. Enfin à chaque session du Congrès depuis quelque temps un ou deux députés se lèvent pour proposer au Congrès, un bill dégrevant les catholiques de la taxe scolaire destinée aux écoles primaires ou aux High Schools, qui sont les écoles d'Etat dans tout le territoire de l'Union.

Le Président Roosevelt, qui, comme homme de gouvernement, envisage surtout le maintien de l'union absolue entre les citoyens, blâme à la fois l'American protective Association et les députés auteurs du bill des dégrè-

vements. Ceux-ci, dit-il, oublient tristement pour faire plaisir à quelques électeurs les intérêts sacrés de l'Etat. Dans son livre sur l' « Idéal Americain » il cite ce fait comme exemple des pertes de temps regrettables auxquelles sont sujettes les assemblées politiques; pour la satisfaction d'un petit clan, dit-il, ces quelques députés font perdre à chaque session une demi-séance au Congrès : celui-ci rejette en effet à la presque unanimité la motion de discorde. « Tous les immigrants, conclut le président Roosevelt, avec un confiant optimisme, devraient savoir que les Etats-Unis exigent comme bases fondamentales de l'Etat la séparation complète de l'Etat et des Eglises et la tolérance religieuse la plus absolue. »

CHAPITRE VI

La morale et la philosophie américaines d'Emerson à William James et à Roosevelt

Les Etats-Unis d'Amérique offrent le spectacle unique au monde d'un peuple qui est né très rapidement à la liberté politique, et qui en même temps, par le fait de la juxtaposition sur son sol de toutes les religions et de toutes les philosophies exilées, est parvenu à l'idée de tolérance universelle. La terre d'Amérique fut à l'origine le champ d'expériences où toutes les sectes, libres de se développer chacune à sa guise, devaient montrer l'excellence particulière et la prépondérance de leurs préceptes et de leurs lois. Comme elles étaient toutes d'accord sur un certain nombre de vertus civiques fondamentales : la probité, le travail, la persévérance dans l'effort, le respect de la famille, la justice distribuée à tous les citoyens, toutes prospérèrent rapidement sur cette terre de liberté. Le succès d'aucune secte

ne prédomina nettement, et de cette situation naquit sous une forme nouvelle, la tolérance, pour laquelle en France et chez d'autres peuples, il fallut, en luttes ouvertes contre les dogmes établis, toute une croisade d'apôtres philosophes.

Chaque secte émigrée eut ainsi un triomphe pratique et un insuccès philosophique. Aussi le premier Américain qui tenta de philosopher de l'autre côté de l'océan au milieu de tant d'incertitudes et de contradictions, fut un disciple de Montaigne : Emerson.

I

Emerson appartenait à une de ces familles de pasteurs cultivés qui ont longtemps aux Etats-Unis représenté la classe intellectuelle : après de fortes études qu'il acheva en Angleterre, il visita le vieux monde et découvrit l'œuvre de Montaigne qui l'enthousiasma. Il fit de notre vieux moraliste son livre de chevet et, revenu aux Etats-Unis entreprit de l'imiter en écrivant des « essais » à sa manière sur la vie d'Outre-Mer.

C'est un fait remarquable que le premier grand philosophe américain est un élève de l'esprit français.

Emerson se révéla bientôt un disciple digne

du modèle : il possédait en effet toutes les qualités de finesse, de largeur d'esprit et de scepticisme léger empreint de bonhomie qui jadis caractérisèrent Montaigne : Son œuvre est la psychologie profonde des hommes de son temps, la satire aisée et malicieuse des idées communément admises en morale, et de toutes les traditions.

Comme la philosophie française, la philosophie américaine commença avec lui par être œuvre de moraliste : Emerson représente le premier éveil d'une pensée dès l'abord indépendante, exubérante et gaie, véritable expression des tendances naturelles du peuple dont était sorti l'écrivain. De la réunion sur son sol de toutes les races du vieux monde, l'Amérique, comme autrefois la France, voyait ainsi naître l'esprit philosophique sous la forme d'un scepticisme frondeur en morale et de l'esprit de large tolérance qui en est une conséquence nécessaire. Rapidement et d'une façon définitive, la pensée américaine se séparait donc nettement de la pensée anglaise dont elle semblait cependant devoir surtout dépendre par la langue et l'éducation, et s'éloignait aussi d'instinct de la manière germanique.

*
* *

Toutefois Emerson ne suivit pas Montaigne jusqu'en ses négations absolues, il se contenta de railler les coutumes établies et de faire pour ainsi dire scientifiquement l'analyse des mœurs; son œuvre est un appel constant à la réflexion, à l'esprit philosophique, au bon sens éclairé du lecteur.

Mais Emerson subit aussi l'influence de la philosophie naturaliste du XVIIIe siècle : il croit en la bonté et en la grandeur de la Nature. Le spectacle de la terre américaine et de son immense fécondité le confirment dans cette admiration : il célèbre la Nature en panthéiste enthousiaste. Il était aussi trop influencé par l'ambiance religieuse très fervente de tout le peuple américain, pour être pur disciple de Montaigne. En face de l'instabilité des coutumes, des traditions sans fondements solides, sans causes raisonnables respectées par habitudes, et uniquement parce que nul n'a songé à les discuter, Emerson se plaît à songer à la grandeur stable de l'âme universelle qu'il croit sentir en toutes choses. Finalement il adopte le panthéisme dont l'unité séduit son imagination. « La Nature dit-il dans une profession ardente de monisme panthéistique, est l'unique annonciatrice de tout ce qui est et sera. Nous reposons, nous résidons dans cette grande Nature comme la terre repose au sein de l'éther : cette Unité, cette âme des Ames, cette *Surâme* « Oversoul » où l'individualité de chacun des hommes est contenue et se trouve ne faire qu'une unité avec toutes les autres; ce cœur qui est leur cœur à tous. »

Dans cette théorie de la surâme qui est comme l'antithèse de la grande partie critique et négative de son œuvre, Emerson s'est montré esprit religieux. Abandonnant volontairement le scepticisme que lui inspirait le spectacle de la comédie humaine, il tenta de se reposer dans le rêve le plus vaste qu'ait créé la philosophie, le monisme panthéistique. Cet Américain novateur et sceptique en toutes choses s'est révélé finalement être une âme religieuse, allant jusqu'à la méditation presque extatique de l'Unité : ce réaliste fut un mystique.

Nous retrouverons cette curieuse dualité dans toute la philosophie américaine contemporaine.

II

Lorsque la pensée américaine se précisa davantage elle entreprit de juger la philosophie européenne et de la continuer ; ce fut la

tâche d'un autre penseur de génie William James. Il fut précédé et accompagné de plusieurs autres philosophes remarquables tels que Dewey, Orestes Brownson et nombre de penseurs qui constituent l'école américaine contemporaine de philosophie, école nombreuse et déjà importante.

William James est, avec Kant, un des rares grands philosophes qui ait été en même temps professeur : il enseigna la philosophie à l'Université Harvard et dans différentes Universités américaines : il ne fut que professeur toute sa vie.

Mais à la différence de Kant qui se plaça dans son œuvre en dehors des questions que s'étaient posées la plupart de ses contemporains, William James vécut la vie combative du professeur auquel ses collègues font de perpétuelles objections; il n'échappa pas ainsi au danger de controverses longues et parfois stériles avec des esprits qui lui étaient souvent inférieurs et auxquels il attribuait une importance exagérée. Son œuvre si puissante, notamment sa théorie du pragmatisme eût gagné en clarté et en précision à ne pas être présentée sous la forme d'un cours doctrinal, alourdi d'incessantes réponses à d'obscures critiques, En France, l'œuvre d'un autre philosophe éminent, Le Dantec, est pour la même raison

affaiblie par le souci de l'auteur de répondre perpétuellement à des objections qui, le plus souvent, se répètent sous des formes diverses et ne sont pas toujours indispensables à l'exposé de la thèse.

Dans une grande partie de son œuvre, William James n'a pas eu le courage d'être résolument seul : c'est là sans doute une sorte de déformation professionnelle; il est difficile à tout professeur d'échapper aux habitudes de l'exégèse.

William James connut ainsi toutes les désillusions et toutes les attaques qui ne sont jamais épargnées aux esprits novateurs. Les réfutations qu'il a cru devoir en faire sont surtout précieuses en ce qu'elles nous font bien pénétrer sa psychologie et bien comprendre son dessein en philosophie. C'est certainement le plus américain de tous les philosophes, un esprit très pratique et en même temps un esprit religieux presque mystique. James est un philosophe scientifique, positif, perpétuellement hanté par le besoin de justifier la foi : il a vécu cette double antinomie. Son œuvre est ainsi une tentative permanente pour concilier la science positive triomphante et la religion nécessaire, c'est-à-dire, en définitive, les deux grandes réalités qu'offre à la méditation le spectacle de la vie américaine.

*
* *

La première partie de sa vie et de son œuvre a été consacrée à la science positive seule : c'est le moment où il édifie ce monument important et durable qui est sa *Psychologie.*

A l'imitation des Anglais et des Français contemporains. William James comprit que la base de la recherche de la vérité philosophique devait être tout d'abord la psychologie. Il traita celle-ci résolument comme une science naturelle expérimentale; il entreprit donc une œuvre considérable, celle de bien préciser et coordonner l'état des recherches sur les faits mentaux.

Depuis Stuart Mill et Herber Spencer, de nombreux savants dans tous les pays du monde avaient travaillé à enrichir le domaine de cette science nouvelle : parallèlement les biologistes et les psychiatres n'avaient pas été inactifs. En Angleterre, en Allemagne et en France, de très nombreux ouvrages partiels avaient vu le jour, les uns nettement localisés dans l'étude d'un problème : les autres accompagnés de généralisations plus ou moins hardies. William James connut les travaux de Fechner et de Wundt sur la psychophysique

et la psychologie expérimentale, ceux de Ribot, de Taine, de Richet, de Binet, de Paulhan, de Pernez, de Martineau, de Romanès, de Janet, qu'il cite tous et sur lesquels il s'appuie, les considérant à juste titre comme émanant de savants ayant enregistré des faits avec une méthode, une probité et une sûreté indiscutables.

Le but de James est de préciser nettement que la psychologie est une science naturelle inséparable de la biologie qu'elle continue et qu'elle complète. Il insiste longuement sur cette partie importante de son sujet. Ses études personnelles très neuves sur la continuité et l'unité de la pensée (stream of consciousness, and ihe Self) ont en outre classé son œuvre parmi les plus puissants travaux de la psychologie contemporaine.

Dans la préface de son traité de psychologie, il définit son programme : il entend n'étudier les faits mentaux qu'en les considérant comme inséparables du milieu physique dont ils prennent connaissance et des faits physiologiques dont tous s'accompagnent. Les phénomènes psychologiques lui apparaissent ainsi toujours suivis d'une activité corporelle de quelque sorte et conditionnés d'autre part par une activité immédiate se produisant dans les hémisphères cérébraux.

A la base de la vie mentale, comme les philosophes anglais, il admet l'utilitarisme : la méthode positive le conduit d'autre part à cette conclusion que le « Moi » est simplement un agrégat empirique des choses connues objectivement par un sujet : « Rien n'oblige, dit-il, pour l'édification de la science psychique, à supposer pour expliquer ce « Moi », une entité métaphysique comme l'âme ou un principe comme un « Moi Transcendental » considéré comme étant en dehors du temps. » L'ensemble des états de conscience constitue donc en entier tout le sujet pensant. Les états de conscience qui passent sont des réalités directement vérifiables, les seules reconnues sans hésitation comme telles par toutes les écoles : elles constituent par suite, le seul sujet pensant dont la psychologie considérée comme une science naturelle doive tenir compte dans ses recherches. »

William James s'efforce donc de ne retenir de tout le labeur de ses prédécesseurs en psychologie ou en physiologie que ce qui lui paraît certain, clair, indubitable, expérimental. Ceci fait, il lui faut cependant conclure. Ce qu'il veut, c'est uniquement écrire l'histoire naturelle de l'esprit humain, avouant d'ailleurs que nulle explication ne peut être donnée actuellement de ce fait : la concordance entre un fait physiologique et un fait psychique, entre un influx nerveux et une pensée. La psychologie dans son état actuel constate le synchronisme, la concordance, et les décrit mais sans les expliquer encore.

Peu importe si cette méthode ne conduit James pour le moment qu'à des vérités partielles, il écarte résolument la méthode intuitive pour rester exclusivement expérimental : « toute métaphysique doit être évitée dans l'étude scientifique de l'esprit humain. » En psychologie, tout ce qui peut donc être fait aujourd'hui c'est de décrire et de classer les faits soigneusement analysés, et d'étudier la correspondance des faits physiques, physiologiques et mentaux. « L'essence de cette correspondance nous est aussi inconnue que les lois de la physique l'étaient avant Galilée et les lois de la chimie avant Lavoisier. » William James considère son œuvre et l'œuvre de tous ses prédécesseurs comme les prolégomènes nécessaires d'une science psychique future dont « le Lavoisier, dit-il, n'est pas encore venu ».

La psychologie le conduit ainsi nécessairement à définir ce qu'il entend par science et par philosophie.

William James considère la psychologie, au même titre que la chimie, que la physique,

que les mathématiques ou les sciences naturelles, comme une simple branche de *la science positive universelle en formation.* « Cette science universelle, si elle est jamais réalisée, contituera un jour la philosophie. »

Pour le moment donc la philosophie ainsi définie n'existe pas, ne peut pas exister. Il n'y a dans les différentes branches du savoir humain que des commencements de connaissances réalisées dans des points différents et actuellement se développant séparément avec des méthodes, des fortunes diverses, suivant les besoins de leurs convenances spéciales pratiques, jusqu'au moment où ils rentreront, par suite du progrès, dans un seul corps de vérité. C'est ce que nous appelons aujourd'hui les sciences; ce sont seulement quelques-uns des chapitres de la Philosophie générale future.

III

La seule partie de la philosophie universelle à laquelle nous puissions aujourd'hui utilement collaborer est par suite la méthodologie, la recherche des méthodes de Vérité. Sur ce point capital, William James adopta les théories modernes américaines connues sous le nom de pragmatisme.

William James n'est pas le fondateur du

pragmatisme : il en fut seulement, une vingtaine d'années après son apparition, le propagandiste illustre. La première théorie pragmatiste fut émise en 1878 par Charles Pierce dans le *Popular Science monthly*. Comme presque toujours en philosophie le pragmatisme, idée très neuve, passa d'abord complètement inaperçu; mais une fois exprimée, toute idée vraiment féconde, fait lentement et sûrement son chemin, et plus les années passent, plus elle grandit, se précise, se développe et prend finalement, dans le monde des valeurs scientifiques, sa juste place. Il en fut ainsi de la trouvaille de Pierce. — Un autre philosophe John Dewey consacra bientôt au pragmatisme de nombreux articles : il fit paraître des études sur la doctrine nouvelle dans *The Journal of Philosophy*, le *Mind*, la *Philosophical Review* : il lui consacra une partie de son livre *Studies on logical theory*. D'autres philosophes et professeurs américains et anglais suivirent. Mais c'est seulement aux environs de 1900 que William James s'étant fait le champion de la théorie, l'autorité mondiale du célèbre psychologue l'introduisit définitivement dans la discussion philosophique universelle. William James consacra deux ouvrages : *le Pragmatisme* et *la Signification de la Vérité* à l'exposé et à la défense

de cette thèse. — Le pragmatisme apparut alors au monde comme étant une conception nouvelle et particulièrement la conception américaine de la philosophie.

*
* *

Le seul critérium de la Vérité c'est le succès, déclare le pragmatisme. Si une hypothèse est utile, si elle est efficace, si elle permet à l'homme d'agir sur la nature et de progresser, alors cette hypothèse est à retenir, car elle est vraie. Ce qui a de la valeur, c'est ce qui réussit, et en proportion du succès obtenu.

Le pragmatisme, ainsi défini dans ses grandes lignes, c'est, exprimée en langage philosophique, la pensée, la conviction intime de ce peuple nouveau : les Etats-Unis; depuis l'origine de leur histoire, ils ont pratiqué le pragmatisme. Chacun de leurs groupements, chacune de leurs grandes cités ont représenté à leur début surtout, une expérience philosophique. Les disciples de Penn à Philadelphie, comme les émigrants du « May Flower », n'étaient-ils pas des gens mus uniquement par leurs convictions intimes et cherchant à démontrer par le succès qu'ils détenaient la vérité, le vrai chemin de la vertu, du salut ou du bonheur? Le critérium que chacune des

sectes religieuses ou philosophiques émigrées invoquait, c'était le succès matériel et moral : c'était implicitement la méthode pragmatique.

Le pragmatisme n'a fait que transposer en philosophie cette tendance et ces affirmations de l'esprit américain.

C'est moins un système, conclut James, qu'une méthode. C'est une pierre de touche de la vérité.

« La méthode pragmatique, dit James, consiste à entreprendre d'interpréter chaque conception d'après ses conséquences pratiques. Voilà comment elle pose le problème : si telle conception est vraie et non telle autre, quelles différences en résultera-t-il pratiquement pour les hommes? Si aucune différence pratique ne peut être aperçue, on jugera que les deux alternatives reviennent au même et que toute discussion serait vaine. Pour qu'une controverse soit sérieuse, il faut donc pouvoir montrer quelle conséquence pratique est nécessairement attachée à ce fait que telle alternative est seule vraie. » (*Pragmatisme*, chap. II.)

Ainsi cette méthode n'est pas seulement un moyen de classification et un instrument de recherche, elle est un moyen de vérification et sa première utilité est la destruction des controverses inutiles; c'est toute une façon nou-

velle d'envisager les problèmes de la science et de la philosophie, c'est-à-dire d'envisager la valeur et le sens de la vie.

*
* *

Les origines de la doctrine du pragmatisme, remontent certainement au positivisme, à Comte et à Stuart Mill. William James le reconnaît et dédie son livre « à John Stuart Mill » qui le premier m'enseigna la largeur d'esprit du pragmatiste et dont j'aime à me persuader qu'il serait aujourd'hui notre chef, s'il était encore parmi nous ».

On n'a pas manqué de reprocher au pragmatisme de n'être qu'une thèse sans nouveauté, paraphrasant le positivisme. Il est certain qu'Auguste Comte, dans son exposé de la loi des trois états, n'avait pas défini très nettement ce que doit être pour chaque science l'état positif. Il se serait probablement rallié sans difficulté au critérium de l'utilité universelle et de l'efficacité, de Pierce et de Dewey. Tous les grands savants contemporains adoptèrent très rapidement la méthode pragmatique, instrument de découverte et surtout de vérification. « Le critérium de la Vérité, écrit le chimiste Ostvald, est le suivant : sur quel point le monde serait-il différent si telle alternative était vraie ou bien telle autre? » — « Toutes les réalités influencent notre conduite, et c'est cette influence qui fait pour nous leur signification. »

En ce qui concerne les science pures, il ne pouvait en effet y avoir que des avantages à appliquer la méthode pragmatiste. En ce qui concerne au contraire la philosophie, les doctrine qui s'appuient sur l'*a priori*, qui prétendent qu'il existe des premiers principes innés antérieurs à toute expérience, des vérités d'intuition ou des catégories plus ou moins kantiennes se trouvèrent atteintes par la méthode nouvelle. Leurs adeptes comprirent rapidement quel danger il y avait à soumettre leurs affirmations au critérium : en quoi le monde serait-il différent si ces affirmations étaient vraies ou bien le contraire? — et surtout à cet autre critérium : si deux théories adverses sont également inefficaces et ne permettent aucun action, aucune maîtrise sur la nature, aucun progrès tangible, les deux théories sont fausses parce qu'inopérantes et doivent être écartées comme inutiles de tout débat!

Le pragmatisme cessa de leur apparaître comme un simple perfectionnement du positivisme : ils cherchèrent à le combattre avec énergie et lui adressèrent une critique fonda-

mentale celle de justifier non seulemnt la vérité, mais aussi l'erreur s'il existe des erreurs profitables.

*
* *

Mais la méthode pragmatiste n'est pas atteinte par ces attaques. En effet elle ne sous entend pas comme un postulat une définition de la vérité ou de l'erreur : elle ne reconnaît même aucun caractère transcendantal à la vérité. La science moderne lui a donné raison sur ce point. Les postulats et les hypothèses sur lesquels elle est fondée ne sont plus considérés comme des vérités absolues mais seulement comme des moyens commodes d'arriver à la maîtrise de la Nature. Certaines de ces hypothèses ou de ces lois ne sont probablement que des expressions approximatives d'autres lois plus générales ou différentes non encore découvertes; les hypothèses et les postulats sont peut-être des erreurs à des degrés divers. Il n'y a pas de vérité absolue, il n'y a que des moyens d'investigation pratiques dont la valeur se mesure précisément à leur utilité. C'est Henri Poincaré qui a précisé mieux que William James ce point essentiel du pragmatisme.

Enfin le critérium de l'utilité suffit-il à justifier la religion? Quels rapports peuvent exister entre les différentes fois et la doctrine pragmatiste? Grave problème pour tout Américain et qui a probablement fait hésiter longtemps William James avant son adoption de la méthode nouvelle. Sa première conférence sur le pragmatisme fut en 1898 (vingt ans après le manifeste de Pierce), « une tentative de conciliation du pragmatisme et de l'idée religieuse » devant les étudiants de l'Université de Californie. Tout son livre sur le pragmatisme est moins un exposé de la méthode qu'une méditation sur la religion dans ses rapports avec la philosophie en général et avec la thèse pragmatiste.

William James comme Emerson est un esprit scientifique profondément influencé par l'intensité de la vie religieuse américaine. La fin de son œuvre nous fait assister à la lutte d'un grand esprit positif cherchant à justifier la religion et la croyance.

IV

Le pragmatisme semble avoir pour résultat d'écarter le surhumain, James le reconnaît mais il s'empresse d'ajouter : « En nous conformant aux principes du pragmatisme, nous

sommes tenus d'admettre comme vraie l'hypothèse de Dieu, si elle fonctionne pratiquement d'une façon satisfaisante, au sens le plus large de ce dernier terme. Or, quelles que soient les difficultés soulevées par elle sur les autres points, elle opère effectivement : cela, l'expérience le prouve, de même qu'elle prouve que le problème consiste à construire et à orienter cette hypothèse de manière à la mettre en harmonie avec les autres vérités pratiquement efficaces. » (*Pramatismes*, p. 269.)

Au « kalos kindunos » de Socrate, au « pari » de Pascal s'ajoute désormais la preuve pragmatique par l'utilité de William James, dans l'histoire des religions.

« Pour ma part, ajoute James, je ne crois nullement que l'expérience humaine soit la plus haute forme d'expérience qui existe dans l'univers. »

William James a enfin précisé sa philosophie de la religion dans un ouvrage intitulé : *L'Expérience Religieuse, essai de psychologie descriptive.*

C'est une curieuse analyse de tout ce qui a été écrit sur la religion par les principaux penseurs de tous les pays, par les saints et les illuminés de tous les temps. C'est une mosaïque de citations de tous ces ouvrages dans lesquels James s'efforce de découvrir la conception religieuse précise de chacun, et une définition générale du sentiment religieux. Il étudie ainsi successivement les rapports de la religion et de la névrose : — La religion fait psychologique : — La réalité de l'invisible. — L'optimisme religieux. — Les âmes douloureuses. — Le retour à l'unité de la volonté. — Le mécanisme de la conversion. — Le mysticisme. — La sainteté. — La religion spéculation philosophique. — La religion dans le domaine pratique et sa valeur. — Nulle enquête ne fut faite avec plus de méthode scientifique et de désir de conclure dans un pur esprit de vérité. William James déclare cependant : « ce livre est somme toute considéré comme établissant la réalité de Dieu : aussi on voudra bien épargner au pragmatisme personnellement adopté par moi toute accusation d'athéisme ».

Ce que la religion prétend nous donner, affirme-t-il, c'est toujours l'expérience d'une divine réalité avec laquelle nous entrons en relation directe; les saints, les illuminés, les convertis, les croyants éprouvent tous la sensation de présence. Les cas pathologiques qui se rencontrent parmi eux isolent seulement certains éléments de la vie mentale. La conversion comme la sanctification semblent toujours comporter le sentiment d'une influence

extérieure et le renouvellement complet du monde par la perception de vérités jusqu'alors inconnues. Elles sont instantanées; elles représentent la marche vers l'unité d'esprits partagés par des tendances subconscientes contraires. Mais les systèmes théologiques se surajoutent seulement à l'intuition de l'invisible. C'est cette intuition qui est le phénomène fondamental de la religion.

Le saint, dit James, est l'homme chez lequel les émotions religieuses constituent le foyer habituel des énergies personnelles. Les mystiques l'intéressent davantage, il en fait une étude approfondie dans les religions hindoues, dans la religion chrétienne et dans la philosophie hégélienne qui aboutit à une méditation quasi extatique de l'idée d'unité, comme les religions de l'Inde.

Conformément à la grande dualité qui existe dans les caractères humains, les uns étant enclins à la confiance et au plaisir, les autres portés instinctivement au doute et à la tristesse, William James constate qu'il devait y avoir et qu'il y a eu effectivement deux sortes très différentes de religions : l'une faite de terreurs et de sombres méditations, l'autre de sereine et bienveillante acceptation de la destinée. Ce sont de simples adaptations de l'idée religieuse aux divers caractères : elles n'ont

que l'importance de modalités. En Américain énergique et optimiste, il choisit la forme joyeuse, indiquant qu'il y a affinité organique entre la joie et la bienveillance : il cite même un auteur, Havelock Ellis, qui alla jusqu'à déclarer avec conviction : « Le rire sous toutes ses formes est un exercice religieux. » — Le curé de Meudon s'était, jadis chez nous, contenté d'en faire « le propre de l'homme ». — Gœthe a lui aussi défini la religion « une joyeuse acceptation de la vie ». William James n'oublie pas de le rappeler. Il s'agit d'une joie grave, corrige-t-il cependant.

Ce qui l'intéresse surtout, ce sont les rapports de l'individu avec le surnaturel, et les pratiques ou les idées des sectes américaines sur la suggestion religieuse.

Psychologue scientifique et savant très au courant de toutes les études de psychiâtrie, de toutes les découvertes relatives aux centres nerveux, à l'hypnotisme ou à la suggestion, esprit religieux en même temps admettant l'existence de Dieu et en plus tout un monde de l'invisible. William James note avec soin les résultats obtenus par le « mind-cure » aux Etats-Unis et ceux auxquels dans le même sens prétend arriver la « christian science ». Il croit évidemment qu'il y a de ce côté des découvertes positives à faire et peut être la

clef de tous les problèmes que posèrent les métaphysiques.

Dans son chapitre sur la valeur de la religion, il rappelle le traite « De magnetica vulnerum curatione », écrit en 1707 par Jean-Baptiste Helmont. Il le rapproche des pratiques préconisées par Horace Fletcher dans son livre « Menticultura », paru à Chicago en 1897. Fletcher s'efforce d'arriver par suggestion à faire pratiquer à ses disciples un confiant et vigoureux optimisme en les débarrassant par des procédés mentaux appropriés de toutes les tendances instinctives à la colère, à la haine et surtout à la crainte. Le bonheur pour lui ne peut être trouvé que dans la suppression de toute crainte chez l'individu. « La crainte dit-il n'est qu'une auto suggestion plus ou moins volontaire d'infériorité qu'il faut faire disparaître » et parmi ses procédés de guérison figurent les effets sympathiques à distance. Ses actions curatives remarque William James sont identiques aux remèdes d'Helmont. La sympathie, la suggestion à distance, les phénomènes de télépathie sont considérés par lui comme des faits positifs de même nature que les phénomènes religieux. La « christian science » ne fait qu'utiliser d'ailleurs toutes ces pratiques en les centralisant autour de la croyance.

James étudie avec soin les moyens enseignés par les mystiques de tous les pays qui prétendent se mettre en rapports directs avec le monde surnaturel; il rappelle les attitudes spéciales des Hindous, leurs méditations de l'unité panthéistique, leurs contraintes morales rigoureuses, leurs concentrations de l'esprit sur un seul sujet, leurs rudes disciplines corporellles, leur vertige de contradictions verbales. Il constate que ce sont toujours les mêmes procédés qui ont été employés de tout temps : « La concentration de la conscience sur le moment présent est vivement recommandée à la fois par la religion des Hindous, par la « mind-cure » et par la théosophie. » (W. James : *Expérience religieuse*, chap. VI.)

Y a-t-il derrière ces pratiques un fondement de vérité? William James sans l'affirmer l'indiqua et le pensa; sur la fin de sa vie il ne cessa de s'intéresser aux hypothèses du spiritisme et l'on sait qu'avant de mourir il avait élaboré tout un plan d'expériences posthumes dans le but de démontrer à ses disciples la réalité ou l'inanité de la désincarnation avec continuation de la conscience personnelle.

V

Du théisme pur aux doctrines antiques sur la survie et même à la métempsycose, toutes les formes du sentiment religieux et de la croyance ont vu le jour à nouveau dans l'Amérique moderne; toutes ont pour caractère commun d'être associées à une philosophie de l'action. La grande idée américaine, d'abord latente, puis clairement énoncée dans la doctrine du pragmatisme, a été de juger la valeur des dogmes et des systèmes sous la norme de leurs résultats effectifs. Les Américains n'ont jamais séparé ni conçu comme pouvant être séparées la théorie et l'action : le rêve n'a de valeur que s'il conduit à des réalisations durables. Cette entreprise de juger les croyances et les systèmes philosophiques d'après l'excellence et la permanence de leurs résultats individuels ou sociaux, est la vision américaine de la vie; c'est la tentative la plus complète qui ait jamais été proposée pour unifier l'action et le savoir.

Telles sont les idées et les tendances philosophiques au milieu desquelles a grandi le peuple le plus avide de réalisations de l'univers. Il était réservé à l'un de ses dirigeants les plus illustres d'exposer et de définir en tenant compte de ces idées et en les adoptant, ses règles de conduite, sa morale nationale. Ce fut l'œuvre du président Roosevelt, dans une série d'ouvrages : *L'Idéal américain, la Vie intense*, etc., dont l'ensemble pourrait avoir pour titre : *Le Pragmatisme américain en sociologie.*

Le président Roosevelt a d'abord admirablement dégagé le primat de l'action sur la méditation critique qui est actuellement plus que jamais la grande directive morale pratique de tout citoyen aux Etats-Unis : « La première leçon, dit-il, que doit apprendre même le gradué d'Université est la leçon du travail plutôt que celle de la critique. La critique est utile et nécessaire; souvent même indispensable; mais elle ne peut jamais remplacer l'action. L'œuvre du critique est d'une utilité très secondaire. C'est le faiseur d'actes qui compte dans la lutte pour la vie et non celui qui regarde, sans prendre part à l'effort et au danger et qui explique comment le combat devrait être livré...

« L'instruction est nécessaire et son développement n'est pas contraire à celui de l'énergie morale; mais s'il faut choisir entre les deux, nous choisissons l'énergie morale sans un instant d'hésitation...

« Un homme instruit ne doit pas se mettre dans la politique comme tel; il doit s'y mettre

uniquement comme simple citoyen américain; et une fois qu'il y sera, il se rendra compte rapidement qu'il doit travailler dur sous peine d'être renversé par un autre Américain sans éducation mais ayant beaucoup d'habileté naturelle. Son éducation devrait le rendre particulièrement honteux de lui-même, s'il agit d'une façon mesquine ou malhonnête, s'il manque à l'idéal du bon citoyen; il doit avoir à cœur de montrer qu'il a profité de cette éducation; mais il n'a pas le droit de se croire supérieur avant que ses œuvres aient prouvé qu'il l'est véritablement. En d'autres termes, l'homme instruit doit se rendre compte qu'il vit dans un Etat démocratique et qu'il n'a droit au respect et à la considération que dans la mesure où il les a mérités par ses œuvres...

« Cette vérité doit être présente à l'esprit de nos hommes instruits, et surtout à celui des directeurs de nos grands établissements d'éducation...

« En résumé, l'homme qui a reçu une éducation universitaire est tenu de prendre une part active à la vie politique, de faire son devoir en aidant ses concitoyens à exercer leurs droits de self-government. Il doit avoir un idéal élevé et s'efforcer de le réaliser. Mais il ne peut ignorer qu'il n'y arrivera jamais complètement, il doit dépenser son énergie à

atteindre ce qui est possible. Il faut que son effort soit honnête et désintéressé : qu'il soit indifférent au succès ou à l'échec personnels sous une forme quelconque; qu'il soit tolérant et généreux; mais qu'il pratique aussi les vertus viriles de courage, de résolution et d'endurance, décidé à combattre le mal. Il doit placer l'action au-dessus de la critique, comprendre que l'homme méritant l'estime est celui qui agit, même imparfaitement. »

Dans toutes les branches de la vie sociale Roosevelt magnifie ainsi l'action. En particulier en ce qui concerne les devoirs civiques il craint avant tout le dilettantisme qui est une renonciation à agir.

« Il y a une sorte de littérature particulièrement dangereuse, dit-il, pour les hommes instruits, mais faibles; c'est celle qui fait appel à leur esprit cultivé par son ton classique et agréable, mais qui conseille, pour la vie publique une attitude négative et critique... Un homme dépourvu de convictions et d'enthousiasme a peu de chance de jouer son rôle d'homme parmi les hommes : tout journal qui par son courant général tente à déraciner la puissance de convictions et d'enthousiasme, le besoin d'activité rend aux gens qui subissent son influence le plus mauvais service...

« Il faut expliquer au citoyen qu'il ne peut

mériter le titre d'homme libre qu'à condition de prendre une large part au travail rude du « self government ». Il doit faire son devoir politique sous peine de se montrer incapable de profiter de la liberté, bon seulement à vivre sous un gouvernement tyrannique ou exploiteur, qu'il aura mérité de subir à cause de son égoïste timidité et de l'étroitesse de ses vues. Un gouvernement honnête et droit finit toujours par améliorer les conditions de vie matérielle; cependant l'appel au citoyen ne doit pas être fait au nom de cette amélioration possible, mais au nom du devoir politique qu'on ne saurait éluder sans lâcheté et déshonneur. »

« L'homme qui désire faire une véritable œuvre politique doit être convaincu de l'utilité des vertus rudes et viriles, et en premier lieu du courage moral et physique. Pour bien servir notre pays nous devons être désintéressés, sincèrement désireux de la prospérité de la République et capables d'un fidèle attachement à un idéal élevé, mais de plus, nous devons être vigoureux de corps et d'esprit, capables de lutter avec nos semblables dans un rude combat, de supporter une leçon sans broncher et au besoin, de la rendre avec intérêts. Une nation paisible et commerçante risque toujours de perdre ses qualités viriles sans lesquelles elle ne peut aboutir à rien,

quels que soient sa culture intellectuelle, son raffinement, sa richesse et sa prospérité. On devrait apprendre à tout citoyen que, dans la vie publique comme dans la vie privée, il doit éviter les chicanes et les querelles, mais qu'il a le devoir de défendre ses droits. Il doit apprendre que le lâche est le seul homme plus méprisable que le fanfaron et le tyran. L'homme incapable de ressentir une juste colère et une louable indignation à la vue d'un méfait, qui n'est pas entraîné à réclamer la justice contre les malfaiteurs, n'est d'aucune utilité à la République... Il en est de même de celui qui se contente de lire le journal du soir les pieds devant son feu... Pour qu'un homme politique, serve réellement son pays, et mérite la reconnaissance de ses concitoyens, il doit posséder les vertus viriles que nous admirons chez le soldat sur le champ de bataille. Celui qui est dépourvu du courage physique ou moral est partout inutile. » — « Le citoyen doit donc s'affilier à un parti politique, celui qui correspond le mieux à son idéal, et lui rester fidèle tant qu'il correspondra à cet idéal : la fidélité abolue serait une erreur, on doit pouvoir quitter son parti. Pour lui être utile il ne doit pas hésiter à affronter les ennuis en fréquentant des hommes qui sont parfois rudes et grossiers et que l'on rencontre

souvent dans la politique, car il a beaucoup à apprendre à leur contact. — Les principes intangibles qui garantissent la liberté de la patrie, exigent qu'on écarte de la politique toutes les questions religieuses : la séparation de l'église et de l'état doit être absolue; les questions religieuses ne sont jamais des questions politiques. Toute erreur contraire serait un préjugé apporté d'Europe par des émigrants non encore américanisés. »

Roosevelt combat ensuite le plus grand danger des Républiques, les démagogues « aussi vils que les courtisans », ces politiciens de métier méprisables qui ne peuvent parler des questions sociales « sans pousser des beuglements comme un taureau du Daschan. » « Se servir d'une idée noble comme d'un masque pour le mal, est une idée criminelle, les hommes qui commettent cette iniquité au nom du patriotisme, des réformes sociales, de l'américanisme sont simplement une portion de cette classe qui a toujours existé, — la classe des hypocrites et des démagogues toujours prompte à voler les mots d'ordre, de droiture et de patrie pour s'en servir dans l'intérêt du mal. »

Heureusement le mal qu'ils ont fait ou feront n'est que superficiel, il s'aténuera lorsque tous les citoyens comprendront le caractère

impératif et primordial de la politique, dont dépend la réalisation du droit. « Le spéculateur sans scrupule qui amasse d'énormes richesses par escroquerie envers son voisin; le capitaliste qui opprime l'ouvrier; l'agitateur qui fait à l'ouvrier encore plus de tort en cherchant à lui apprendre à se reposer non sur lui-même, mais en partie sur la charité des individus ou de l'Etat, en partie sur l'émeute violente; l'homme public qui s'abandonne à la démagogie et à la corruption; le journaliste qui n'attaque pas l'homme public corrompu parce qu'il est corrompu lui-même ou qui attaque calomnieusement l'homme public honnête, le chef politique, qui, affligé d'une infirmité de vue mentale ou morale, cherche à provoquer la guerre civile ou sociale — tous ceux-là, quoique ayant leur importance à un moment donné, n'ont pas jusqu'à l'heure présente, réussi à laisser une impression profonde sur la vie de la nation. Les hommes qui ont profondément influencé le développement de notre caractère national furent en général des hommes dont l'action s'exerçait pour le bien, et ceux qui se sont montrés les vigoureux adversaires des pires tendances de leur époque. Les grands écrivains qui ont écrit en prose ou en vers ont fait beaucoup pour nous. Les grands orateurs dont les paroles brûlantes

en faveur de la liberté, de l'union, de l'honnête gouvernement, résonnèrent dans nos assemblées législatives, ont fait plus encore. Mais le plus grand bien a été fait par ces hommes qui nous ont parlé par actions et non par paroles, ou dont les paroles puisaient leur sens et leur mystérieux pouvoir dans les faits; elles venaient d'hommes qui parlaient aussi par actions. La grandeur d'une nation réside dans la faculté d'accomplir quelque chose dans le présent, et rien ne l'y pousse davantage que la conscience d'avoir accompli quelque chose dans le passé. »

Reprenant l'idée chère à Auguste Comte du culte des grands hommes, Roosevelt rappelle les magnifiques exemples donnés dans leur vie par les grands citoyens comme Washington ou Lincoln. L'efficacité de leurs belles actions dépasse l'époque qui en fut le témoin, et durera autant que la nation américaine. Ces grands hommes ont su associer à la méditation et au dévouement l'action créatrice et féconde.

Ce qui est le plus utile à la Patrie et à l'humanité toute entière, ce sont de telles individualités éclairées agissantes et fortes.

Il y a dans la faiblesse souvent une sorte d'immoralité. L'homme peut être malheureux dans la vie; il doit savoir accepter la défaite

courageusement et en sortir. La charité est une vertu contestable : rien n'est plus dégradant que l'homme qui croit pouvoir compter perpétuellement sur la charité. « Tout homme peut faillir dit Roosevelt, il a droit à être secouru pour être relevé, mais il ne doit être secouru qu'une fois. »

Il en est de même pour les classes prétendues inférieures; rien n'est plus scandaleux que de leur indiquer qu'elles doivent attendre le bonheur complet de l'intervention de l'Etat, c'est-à-dire une sorte de charité quotidienne. Les classes, comme les individus, doivent avoir la force et la volonté de faire elles-mêmes leur salut et leur bonheur. Les aider est tâche difficile, délicate et compliquée; c'est cependant la forme la plus élevée et la plus nécessaire du devoir civique.

*
* *

Jamais théories d'un plus confiant optimisme n'avaient été émises avec autant de foi vigoureuse et d'ardeur.

On sait ce que cette philosophie a fait du peuple américain lorsqu'à la suite de l'appel du président Wilson il s'est courageusement lancé dans la guerre mondiale pour le triom-

phe de l'idéal de liberté et de droit « qui était au monde sa grande raison d'être ».

***

Chaque groupe ethnique de philosophes s'est efforcé, en définitive, de voir le monde sous un angle particulier. Quatre grandes conceptions du sens et de la valeur de la vie sont écloses de cet effort : ce sont l'optimisme pragmatique des Américains, le volontarisme individualiste des Allemands, le rationalisme progressiste des Français, l'expérimentalisme opportuniste des Anglais. La pensée allemande apparaît de plus en plus comme une erreur antisociale; la pensée anglaise, prudente et avisée, réserve une place déjà très importante à l'action sociale; la pensée française conçoit l'action sociale ou individuelle surtout comme conséquence nécessaire de l'idée; la pensée américaine ne voudrait donner à l'idée que l'exacte valeur de ses résultats pratiques; telles sont, autant qu'on peut condenser en formules des ensembles de faits aussi complexes, les conclusions que suggère l'étude des postulats ethniques en philosophie.

L'ensemble des penseurs des quatre grandes nations qui ont édifié la philosophie moderne

a été guidé par un même désir : mettre en harmonie des règles pratiques et des règles théoriques, s'efforcer de « Vivre selon la Vérité ».

Sous cette formule en apparence si simple, l'étude de l'influence de la race chez les philosophes et les moralistes de chaque pays révèle déjà une série de postulats ignorés. Les prolégomènes de toute philosophie future sont donc l'analyse des éléments premiers qui se cachent derrière cette profession de foi : « Vivre selon la Vérité », postulat de toute la philosophie contemporaine.

CONCLUSION

VALEUR DES ÉCOLES

CHAPITRE VII

Valeur des écoles philosophiques au point de vue de la Vérité et de l'Action

---

Les philosophies ont été des tentatives faites par les hommes pour mettre d'accord aux différentes époques de l'histoire, leurs règles d'action et leur désir de vérité. Elles semblent souvent contradictoires et nettement divergentes : leur but final fut cependant identique. Toutes reposent sur la sincérité de l'esprit humain à la recherche de ses lois et des lois du monde, c'est-à-dire à la recherche de la vérité scientifique et de la vérité morale. Elles tendent à l'apaisement des consciences inquiètes par la contemplation des certitudes dans tous les domaines de l'univers et de l'esprit.

De tant de systèmes proposés dans le passé, quelle est actuellement la valeur et la portée? Comment peut-on les définir, les classer ou les relier?

La constatation de leurs divergences per-

met-elle d'envisager néanmoins une classification des systèmes; peut-on enfin mesurer leur valeur exacte actuelle, leur valeur objective?

Pour tenter de mesurer cette valeur, il est souvent d'usage de rechercher les origines historiques des philosophies, de préciser ensuite la thèse positive qu'elles renferment et de la comparer seulement, dans ses données principales, avec les données de l'état actuel des sciences. On peut distinguer en effet dans toute grande conception philosophique trois éléments principaux : une méditation et une généralisation des sciences; une partie d'invention propre; et enfin une série de postulats explicitement ou tacitement admis par le philosophe et qui correspondent soit aux postulats de la science de son époque, soit à ses croyances, soit à l'intuition nouvelle, qu'il a du réel. Ces trois éléments peuvent être aisément isolés et faire l'objet d'études et de comparaisons. Les pragmatistes ont ajouté qu'il convenait d'évaluer en outre les conséquences et l'utilité de chaque système.

Ces méthodes usuelles de critique ne constituent cependant pas dans leur ensemble que les prolégomènes d'une étude des philosophies ;

elles représentent seulement des premières investigations nécessaires. Notamment la comparaison du système avec l'état actuel des sciences fut toujours capitale; certaines parties des grandes synthèses du passé sont devenues par cette seule comparaison caduques (ainsi en est-il par exemple de l'atomisme leibnitzien et de sa conception des monades, battue aujourd'hui en brèche par les thoéries modernes des ions ou par les grandes hypothèses du docteur Gustave Le Bon sur la matière). Ces procédés permettent seulement de limiter et de mieux poser les problèmes à résoudre. — Le principal critérium de la valeur philosophique, en effet, est autre. — Pour découvrir la valeur absolue d'un système philosophique, il faut, et souvent il suffit de remonter jusqu'aux postulats, c'est-à-dire à tous les principes premiers ou axiomes que son auteur a pu admettre explicitement ou tacitement sans définitions ou sans preuves. Ce sont là les bases mêmes de l'édifice, ses fondements réels. Il est parfois fort difficile de les découvrir tous. Plus ils sont nombreux, plus ils exigent des disciples des actes de foi ou des croyances indiscutées, moins la valeur d'un système est grande. Leur nombre et leur importance relative donnent, aussitôt connus, la valeur de la pensée du philosophe, la juste

mesure de sa puissance. C'est là le critérium par excellence; — la grande loi du progrès en philosophie consiste dans l'élimination progressive et surtout dans l'explication des postulats.

Le développement de cette idée à travers l'histoire de la philosophie nous permet d'en préciser l'importance capitale.

I

L'histoire nous montre ainsi que deux grandes séries de postulats ont été admises par les philosophies; les uns ont cru trouver des vérités premières dans l'analyse subjective et ont basé leurs systèmes sur des *a priori;* les autres se sont efforcés de n'employer que la méthode objective et d'appliquer uniquement les méthodes des sciences exactes ils ont été influencés par les postulats généraux de la science. — Tous les systèmes philosophiques possibles sont même éclos successivement ou simultanément aux différentes époques, tout d'abord en correspondance exacte avec le développement général des sciences. On constate, au cours de l'histoire, que toutes les hypothèses indiquées par celles-ci comme généralisations à tenter ont été essayées; les sciences progressent-elles

sensiblement, aussitôt apparaissent des systèmes nouveaux : ainsi en a-t-il été par exemple, au XIXe siècle, pour le système de Spencer. — Partis d'une méditation des sciences, les philosophes ont été guidés dans leur travail par une série d'intuitions qui orientent leur pensée vers certains groupes de recherches et qui supposent nécessairement une série de postulats particuliers. Dans leurs intuitions créatrices comme dans la critique des postulats des systèmes antérieurs ils sont ainsi toujours profondément influencés par leurs origines ethniques : aussi l'histoire des systèmes représente-t-elle dans chaque pays une psychologie de la race. C'est ce qui a fait si diverses et parfois si inconciliables les vérités considérées comme premières chez les différentes nations qui ont vu éclore de grandes créations philosophiques. Les Français ont ainsi prétendu admettre le plus souvent, tacitement puis explicitement, une sorte de primat de la raison; les Allemands celui de l'instinct et de la volonté; les Anglais, le devenir suivant des lois logiques et expérimentalement constatées. Les Américains enfin, derniers venus en philosophie, ne conçoivent un système du monde comme possible qu'après l'achèvement des sciences qui en sont aujourd'hui pour eux les élé-

ments premiers; leur météhode de pragmatisme est essentiellement une méthode d'attente.

Y a-t-il cependant dans toutes les philosophies du passé un élément commun?

Le grand postulat qui est commun à toutes ces écoles, c'est la conception générale de la philosophie *comme une unification du savoir*. Parmi tant de solutions, tant d'hypothèses divergentes, tant de différences d'opinions et de doctrines, un seul caractère très particulier réunit en effet toutes les œuvres des philosophes du passé; le besoin d'unifier. Presque tous les systèmes expriment la *croyance* que la réalité, que la vérité est relativement simple et surtout qu'elle est *une*.

Quel a été dans la philosophie le rôle de l'idole de l'unité? Quelle en est la valeur? Quel sera son avenir?

***

Il faut remonter jusqu'aux tout premiers philosophes de l'histoire, pour rencontrer le premier exposé du dogme de l'unité, affirmé déjà avec une netteté, une force de conviction profondes et même une précision qui n'ont guère dans la suite été dépassées.

Les philosophes anciens de l'Ionie, dans

lesquels on est d'accord pour voir les premiers créateurs de l'esprit philosophique moderne, bien que placés en face de la complexité immense d'un réel sur lequel ils avaient si peu de données, furent déjà tous du même avis sur un point essentiel; « il faut ramener tout le connaissable à *un seul principe* ». C'est l'idole de l'unité dans toute sa pureté. Ils différaient tous sur l'explication essentielle, mais leur premier soin fut on le sait de déterminer quels étaient les éléments de l'univers qui à leur époque pouvaient paraître simples et irréductibles.

La science était encore dans l'enfance; ils isolèrent seulement les quatre éléments généraux : l'eau, le feu, la terre et l'air : mais cette première simplification leur parut à tous insuffisante et c'est en quoi leurs théories sont intéressantes même aujourd'hui pour l'historien.

Chacun d'eux tenta de réduire l'univers à un seul élément.

Aussitôt leur premier travail de simplification terminé, par un curieux mouvement de la pensée vers l'unité absolue qui se reproduira si souvent de façon analogue au cours de l'histoire, chacun d'eux choisit *un* élément qu'il isole, et entreprend ensuite de démontrer que le monde ne serait que la trans-

formation en multiples apparences, de cet élément réputé seul primordial... Leurs œuvres ne nous sont parvenues qu'en rares fragments et nous ignorons à peu près sur quels arguments spéciaux chacun se basait pour ses affirmations et pour la dénégation des trois autres hypothèses. Mais ce qui les caractérisa tous, ce fut l'identité de leur but : affirmer l'unité de la matière créatrice sous ses transformations, l'Unité du Monde, l'Unité de la Vérité, seule conception pour eux vraiment philosophique.

D'où a pu venir cette conception première, si nette, d'un caractère si impératif dès les débuts de la philosophie? — Peut-être le besoin de tout ramener à l'unité était-il une transmission des vieilles religions de l'Inde, qu'ont connues les philosophes d'Ionie; le culte de l'Unité conduisait déjà leurs fidèles aux méditations vertigineuses sur l'Un et le Multiple, sources de la vie mystique... Le culte de l'unité leur a-t-il été imposé par l'admiration pour « la base du calcul », alors et pendant longtemps seule science exacte?... N'est-il pas plus juste d'y voir simplement un mirage verbal, la tendance de tout esprit philosophique à réaliser et à personnifier des abstractions? — Il est probable que toutes

ces raisons se sont seulement surajoutées aux méditations sur la nature, la réalité, et le pouvoir des nombres qui étaient très répandues dans les civilisations primitives. Les spéculations sur la puissance de certains nombres et leur carartère plus ou moins parfait sont plus vieilles que la philosophie, aussi anciennes que la superstition; sous cette dernière forme, elles ont même survécu jusqu'aux temps contemporains. Les divagations des philosophes primitifs ne dépassaient guère d'ailleurs en étrangeté celles de bien d'autres abstracteurs qui suivirent : n'est-ce pas Leibniz qui a défini la beauté, l'Un dans le Multiple?...

L'idole de « l'Unité, source de perfection » a survécu à la disparition des croyances relatives aux puissances occultes; mais elle est devenue dans sa dernière métamorphose l'impérieux besoin d'unité qui domine de l'antiquité à nos jours tant de philosophies. Ne pourrait-on même pas dire que ces besoins mystérieux d'unité dominent encore la science moderne?

A l'heure actuelle, les savants qui prétendent expliquer tous les problèmes de la matière par une physique du mouvement sont les derniers héritiers du vieil esprit unificateur des premiers penseurs de l'Ionie...

Ils ne sont que les continuateurs d'une tradition curieusement constante de l'antiquité à nos jours.

En effet, si nous continuons l'examen de la question dans l'histoire nous voyons que peu à peu, à mesure que se précisent les problèmes et que se construit ainsi la philosophie, l'idée de l'Unité de la Vérité prend l'importance d'un dogme.

Le besoin d'unifier fut si impérieux dans la philosophie antique que pour le conserver et y satisfaire, Platon n'hésita pas, on le sait, à lui sacrifier jusqu'à la réalité du monde sensible. Dans le système platonicien, l'Unité de la Vérité, fut assurée par la création du « monde des idées » dont nos connaissances ne seront que les reflets et les ombres. Telle fut l'audacieuse et logique création platonicienne.

Ainsi fut en même temps tentée et résolue pour la première fois en philosophie l'unification du monde et de la pensée. Cette idée hanta tous les philosophes postérieurs et fit l'objet d'innombrables controverses, toutes respectueuses du dogme de l'unité.

Dans les religions antiques, le « fatum » supérieur aux dieux représentait l'unité de la loi universelle. Le monothéisme remplaça et justifia le « fatum ».

La philosophie du moyen âge n'est que l'étude de la révélation religieuse conçue comme émanant d'un seul esprit, et l'explication de cette unité suprême de pensée dans le monde.

Enfin, dès que la philosophie reparut en puissants systèmes scientifiques dans la pensée moderne, le même besoin de traduire l'unité absolue de l'esprit et de l'univers préoccupa les premiers cartésiens. — La philosophie rationaliste du XVIIe siècle donna à ce besoin d'unification sa plus grande solution logique, dans l'œuvre de Spinoza. Celle-ci représenta la forme la plus parfaite de la philosophie de l'unité, (jusqu'à Hégel). De tous les systèmes panthéistes, celui de Spinoza est même le plus puissant et en même temps le plus rationnel et le plus simple. — Dans son désir d'unité parfaite, Spinoza supprime jusqu'à l'idée d'un Dieu gouvernant et organisant le monde suivant des lois fixes qui constituent ce que les théologiens appelaient la création continuée; Dieu pour lui, en effet, s'identifie avec la Substance. Il y a donc un double mouvement vers l'unité dans cette philosophie; unité de substance dans l'uni

vers; identité panthéiste ensuite de la substance et de Dieu. C'est l'affirmation sous un double postulat de l'unité absolue. — L'esprit qui saisit l'identité du réel et de la divinité saisit directement le vrai et ses lois : il est assuré de connaître et d'embrasser tout le réel. C'est dans cette affirmation fondamentale que réside surtout le grand intérêt que présente pour l'histoire de la pensée tout système panthéiste, et en particulier le système de Spinoza. Tous les systèmes déistes ne sont en effet que les affirmations moins nettes du même dogme.

Le développement du panthéisme permet de préciser ce que fut la grande théorie philosophique de l'Unité de la Vérité, implicitement admise par tant de philosophes.

Au début du XIX[e] siècle, les philosophes allemands de l'école moderne et surtout Hégel, qui entreprirent de renouveler le panthéisme en le recréant, trouvèrent Spinoza trop simple et incomplet et lui reprochèrent de n'avoir pas suffisamment montré comment l'esprit qui pense le monde peut s'identifier au monde et à Dieu; ils tentèrent de résoudre ces antinomies, et d'atteindre à l'Unité absolue.

Leur conception admise sans discussion de l'Univers est la suivante :

Pour eux, comme pour Spinoza, tout ce qui est et sera, toute la science se trouvent réalisés dans l'esprit d'un Dieu unique; l'homme, découvrant la science, découvre en même temps la pensée divine qui la renferme dans son entier de toute éternité et connaît par suite peu à peu les lois du monde qui sont et ne peuvent être que celles de la Vérité en soi, la Vérité s'identifiant avec Dieu. — Celui qui vaticina ce dogme avec le plus de conviction logique fut Hégel.

Le panthéisme d'Hégel est un monisme rationnel pur qui se prétendit supérieur au système de Spinoza et le surpasser encore dans son rêve d'absolue unité. Telle fut du moins l'illusion de son auteur. Dans la réalité, la philosophie d'Hégel diffère de celle de Spinoza par l'addition tacite d'un assez grand nombre de postulats nouveaux. — C'est ainsi que pour critiquer Spinoza, Hégel commence par indiquer qu'identifier seulement Dieu et la substance est une conception inférieure. Il admet donc comme postulat premier, qu'il y a des vérités inférieures et des vérités supérieures, une hiérarchie des vérités; ce postulat est contraire aux données de tout esprit scientifique contemporain; il n'y a pas de degrés ni de qualités séparant les vérités; il y a l'erreur ou la vérité. — Le deuxième postulat

beaucoup plus important, admis sans aucune démonstration par Hégel, est l'entité Esprit. « Dieu, dit-il, est Esprit; » mais il ne définit jamais l'Esprit dont la substance Spinoziste serait seulement, affirme-t-il, « un moment de la pensée ». — Un troisième postulat consiste à admettre comme des valeurs positives et démontrées, des hypothèses analogues à celles de Kant sur l'esprit humain, qui sont et demeureront longtemps, sinon toujours de simples hypothèses. — Un quatrième postulat est cette affirmation : « que le réel est rationnel »; ce qui est *a priori* une simple possibilité. — Un cinquième postulat est que le rationnel « est réel »; sous cette forme absolue ce serait attribuer une réalité même aux pures abstractions, ce qui est contraire à l'expérience et aujourd'hui à la vérité psychologique. La psychologie expérimentale moderne permet en effet d'expliquer par des différences de visions individuelles provenant de différences physiologiques, les anciennes querelles irréductibles des universaux et tout ce qui s'en rapproche. D'autre part, identifier *a priori*, le réel et le rationnel, c'est affirmer que la pensée humaine saisit le réel, ce qui est incertain, encore indémontré, et ce qui ne saurait passer pour être démontré par la simple sonorité de curieuses et symétriques allitérations, illusions purement verbales. — Il y a encore bien d'autres postulats tacitement admis par Hégel ou par ses nombreux disciples. On comprend que ces philosophes aient eu si souvent besoin d'envelopper leur pensée alternativement d'obscurité et d'éloquence pour se dissimuler la fragilité de leurs thèses et de leurs conclusions. — Le monisme de Spinoza ne demandait que quelques postulats, celui d'Hégel exige pour être admis un grand nombre d'actes de foi; c'est bien plus une religion qu'une philosophie. Sa valeur est assez minime, mais l'intérêt qu'il soulève, est néanmoins de premier ordre, car il a concrétisé, précisé et magnifié toute une conception du monde et de la science, une antique croyance longtemps indiscutée, un postulate secret.

Le système d'Hégel est en effet l'affirmation la plus nette d'une vaste conception sur la structure du monde : « Les lois de l'univers, qui sont les lois de Dieu, préexistent à tout esprit humain qui les découvre. » C'est implicitement le postulat fondamental de presque tous les systèmes jusqu'à l'époque contemporaine.

L'idole de l'Unité a ainsi conduit la philosophie à une grande théorie sur la nature de la vérité. Cette théorie a paru très longtemps

tellement adéquate à la réalité que nul n'a songé à la discuter.

Avec moins de force logique mais avec autant de foi dans l'affirmation, on la retrouve à la base de tous les systèmes spiritualistes et aussi chez tous les croyants en l'efficacité de cette autre entité parallèle : la « nature » dont tant de philosophes au XVIIIe siècle nous vantèrent le rôle efficiant et même la bonté. — « Le savant est l'homme qui découvre les lois de la nature », telle est l'affirmation fondamentale, l'axiome qui domine toutes ces philosophies. Cette affirmation repose uniquement sur ce postulat : la vérité est antérieure au savant; elle est indépendante de lui; en construisant la science, le philosophe la constate et il ne *découvre* encore qu'une partie des vérités éternelles. Le panthéisme seul logique jusqu'au bout précise pour expliquer cette situation, que les vérités s'identifient avec la pensée divine et que le monde est la pensée de Dieu, d'un Dieu unique à la fois pensée, matière et loi .

Or cette explication n'est que la déification de ce postulat : « ce que l'homme appelle la vérité existe indépendamment de l'homme qui la trouve ». — La valeur de ce postulat est précisément le grand problème de la vé-

rité, qui s'est posé de nos jours sous un aspect tout différent, par cela seul qu'il était enfin posé.

II

Une autre conception de la structure du monde et de la nature de la vérité est en effet possible. D'après cette autre conception, les lois de la science ne seraient que des constatations humaines permettant à l'homme d'agir sur la nature, soit en utilisant la permanence de certaines séquences régulières, soit en adaptant grossièrement au monde sensible de purs schémas mathématiques qui sont œuvre humaine et ne coïncident à aucune réalité ayant leur idéale perfection.

Rien en fait ne garantit aux lois scientifiques le caractère de lois (divines ou naturelles), préexistant à la science : ce sont toutes seulement des instruments de domination inventés par l'homme pour modifier le réel à son usage. Elles ne sont pas nécessairement l'explication de la nature, mais seulement une interprétation humaine de celle-ci. Elles n'embrasseront probablement jamais toute la richesse du donné; elles en isolent seulement quelques éléments, diffé-

rents suivant les sciences et toujours dans un but pratique. — D'ailleurs, qu'est-ce que le réel? et qui pourrait se vanter d'en apercevoir pleinement le contenu? Condillac dans une intuition de génie avait défini la science une langue bien faite; il avait le premier saisi toute l'importance du langage qui n'est qu'une approximation inventée par l'homme pour isoler certains groupes de qualités dans les formules où les abstracteurs ont tenté vainement de voir des définitions complètes et des réalités en soi. Mais, dans chacun des substantifs qui désignent n'importe quel corps matériel, qui pourrait se vanter d'englober une définition de toutes les qualités, de toutes les propriétés qui constituent ces corps? Le langage n'est qu'un schéma, et, si profonde que soit la science de celui qui s'en sert, aucun mot ne peut être défini, c'est-à-dire précisé en une définition totale de sa richesse qualitative presque infinie. — Il en est ainsi sans aucun doute pour tout le langage des sciences physiques et naturelles. —

La science est une division nécessairement arbitraire des choses. Les propriétés totales du moindre atome sont impensables en dehors du temps : on ne peut penser qu'une projection de qualités décomposant l'atome, le défigurant, et cette projection est peut-être sinon

certainement très incomplète. Cette projection est la science de l'atome. L'impossibilité de penser en même temps toutes les qualités de l'atome, est la preuve que l'esprit ne peut pas d'intuition « penser la matière ». L'aperception claire des cartésiens ne pourrait s'appliquer qu'à une décomposition dans le temps et dans l'espace, d'une série incomplète de qualités et de quantités : ni dans le monde subjectif, ni dans le monde objectif, et pour les mêmes causes les méthodes cartésiennes ne permettent pas de saisir la complexité énorme et simultanée du réel.

La science est une analyse : toute synthèse un peu compliquée et impensable. Or le réel est une synthèse formidable. La pensée n'atteint pas les coexistences nombreuses simultanées, elle ne peut donc pas atteindre tout le réel.

Certes, il n'en est pas de même pour les sciences mathématiques; mais c'est que précisément, elles ne sont que des conventions purement humaines et sont bâties dans l'abstraction pure en dehors de toute réalité. Les travaux des mathématiciens modernes ont même démontré que la géométrie à trois dimensions n'est qu'une des géométries possibles et qu'on peut concevoir le monde en adoptant des géométries à N dimensions. —

Les sciences ne sont donc pas la *découverte* des lois de la nature.

Parfois les sciences dépassent d'ailleurs la nature et y ajoutent; — certaines de leurs lois — telles les lois chimiques permettant de réaliser des combinaisons ou des alliages inconnus dans le monde naturel, — non seulement ne retrouvent pas le réel, mais l'augmentent, ce qui donne à la thèse moderne une force particulière.

Cette conception nouvelle de la vérité offre même plus de grandeur que la première au point de vue purement humain : l'homme s'emparant de la nature pour la plier à des lois qui sont son œuvre est plus noble que le panthéiste s'efforçant de découvrir les lois cachées d'un Dieu. — Plus n'est besoin davantage du Dieu si utile des spiritualistes pour garantir, — *Deus ex machina* — l'identité de la connaissance humaine et du réel.

La théorie nouvelle de la vérité semble donc le passage définitif du concept de science de l'état métaphysique à l'état positif. Ce passage ne pouvait être exécuté sans renverser quelques croyances, ou quelques dogmes, ou tout au moins sans les modifier profondément.

William James, qui a bien compris toute l'importance du problème, déclare à ce sujet

qu'il a une « croyance » nouvelle : il a, dit-il, la foi absolue en une pensée autre que la pensée humaine pour représenter Dieu. Le réel que nous percevons et sur lequel nous élevons ces lois de la science qui ne sont que la mainmise de l'homme sur la nature n'est qu'une vision partielle dénaturée par la faiblesse de l'homme de ce qui serait la nature en soi. En adoptant cette thèse dernière, William James certes contredit sa définition première de la philosophie qui « doit naître lorsque la science sera totalement constituée par l'achèvement de ses différentes branches ». C'est qu'en effet, il est impossible de conserver dans l'avenir toute définition de la philosophie basée sur l'idole de l'unité. William James, dans le dernier état de sa pensée, sans renoncer cependant à son premier idéal, sauve ainsi, au prix d'une contradiction, l'idée religieuse...

Les religions se retirent avec lui plus profondément que jamais dans le domaine de l'inconnaissable. C'est la première des grandes conséquences de la thèse moderne sur la vérité. — Au point de vue pratique, c'est la disparition de toutes les théories sur la conciliation de la science et de la religion ou sur la supériorité de l'une ou de l'autre. Ces controverses sont sans objet.

L'explication des deux postulats de l'identité de la vérité et du réel, et de l'unité du savoir amènera en philosophie et en pratique d'autres progrès sensibles et de curieuses constatations.

Ces postulats étaient communs aux religions et aux philosophies; celles-ci étaient donc *identiques de nature*. Tous les systèmes philosophiques ont eu ainsi, contrairement à la pensée de leurs auteurs, et comme fondements premiers des actes de foi ayant le caractère de croyances. C'est cette vérité qu'a mise d'autre part particulièrement en lumière l'étude des caractères ethniques des systèmes. Tous sont nés en synthétisant les aspirations profondes, les tendances obscures des différentes races. Ils représentent donc, la mise en ordre logique de croyances instinctives et de croyances scientifiques dont les postulats n'étaient pas encore expliqués, lorsqu'ils sont nés.

Les conséquences de cette vérité sont considérables.

*
* *

La philosophie n'a été ainsi dans le passé qu'une tentative, qu'un désir d'affirmations nécessairement incomplets. Tel avait été

longtemps le mirage des illusions verbales que ce mot magique la « vérité » semblait n'avoir besoin d'aucune définition. Lorsque la pensée moderne entreprit enfin d'en préciser le contenu et d'en analyser les éléments, elle s'aperçut que ce mot était loin d'énoncer une notion simple et sur le contenu de laquelle le consentement universel pouvait être facilement obtenu : c'est qu'en effet sous ce mot se cachait un postulat, c'est-à-dire une pure croyance. Ce postulat une fois découvert, et analysé, réduit à ses éléments constitutifs et expliqué, devait nécessairement disparaître. Il n'était en définitive qu'une hypothèse devenue une sorte d'acte de foi. La philosophie n'admet les croyances que pour les expliquer, c'est-à-dire, le plus souvent pour les détruire sans retour.

Avec la conception moderne de la vérité, le plus grand postulat commun à toutes les philosophies antérieures s'est écroulé; la pensée humaine a donc progressé. — En fait, tous les systèmes philosophiques ont été seulement des hypothèses parfois infirmées en partie seulement par le développement de la pensée scientifique, mais pour le reste de leurs affirmations actuellement invérifiés. On peut dire qu'il en est de même des théories philosophiques moins générales sur la

connaissance : catégories kantiennes, intuitions du rationalisme, associationisme empirique des Anglais qui n'ont que la valeur de solutions possibles proposées à la croyance de leurs disciples. Aucune de ces solutions jusqu'à présent n'a le caractère de vérité certaine, scientifiquement démontrée, s'imposant nécessairement à l'unanimité des hommes.

La philosophie n'est-elle donc que la disparition progressive de toutes les croyances de l'humanité? — Ne serait-elle que cela qu'elle n'en aurait pas moins une valeur positive considérable; le progrès est fait autant de la destruction des erreurs que de l'acquisition des certitudes : le doute en philosophie a une valeur positive. Les vieux systèmes de l'ancienne philosophie ont eu tous la valeur certaine d'erreurs nécessaires de la pensée humaine, de tentatives en leur temps sans doute indispensables, dans lesquelles, et c'est leur grande utilité pratique, cette pensée ne pourra plus jamais retomber.

La philosophie a ainsi progressé en se niant, et en construisant en même temps cette méthodologie, qui, de l'étude des méthodes générales de toutes les sciences devait la conduire finalement à la théorie positive de la vérité. Cette méthodologie est toute la philosophie spéculative. Il reste à déterminer quelle sera son influence sur la philosophie de l'action.

III

Les conséquences pratiques de la nouvelle théorie de la vérité et de sa destruction des croyances sur lesquelles reposaient la plupart des systèmes anciens sont considérables.

Si les lois de la vérité sont seulement celles de la mainmise de l'humanité sur le monde : la conquête des vérités étant la conquête du monde, les règles de l'action doivent être tournées vers le progrès des vérités. — Telle est la loi fondamentale qu'enseignera désormais la philosophie morale.

Au point de vue social, c'est d'abord le rejet définitif de toutes les morales qui sont basées sur la résignation. L'homme dont la grandeur future est infinie, ne peut faire de la résignation en des méditations de découragement et de tristesse qui l'accompagnent, des vertus. Il faut donc supprimer tout ce qui abaisse l'homme de quelque manière que ce soit. C'est la première constatation qu'impose la définition de la vérité en philosophie.

Cette constatation est en contradiction avec toute l'organisation sociale des temps qui nous ont précédés; la résignation y a été une des vertus fondamentales, jadis nécessaire, aujourd'hui, pour la première fois, critiquable et surannée.

Si nous tournons nos regards vers le passé, nous voyons que la civilisation n'y a été possible que par la résignation de la masse nécessaire depuis les temps anciens à l'épanouissement des élites. Telle était, telle fut longtemps la pauvreté de l'humanité dans son ensemble, que seule une élite restreinte des chefs, de riches, de guerriers, pouvait jouir de la plénitude de la vie et s'initier plus ou moins complètement au savoir. La civilisation a été la transmission du savoir d'élite en élite au cours des générations; aussi cette transmission fut-elle la préoccupation de maints esprits et le devoir des chefs; on sait qu'elle ne fut pas toujours accomplie et que l'humanité a passé par des périodes de régression et d'arrêt au cours de son développement... Le développement et le maintien des élites sont donc à la base du devoir philosophique dans l'intérêt de l'humanité.

Mais où commencent, où doivent finir les élites?

Ce qu'on appelle l'ordre social, actuellement encore, n'est que la hiérarchisation des classes inférieures au profit des classes supérieures et le progrès social n'a été que l'élévation lente et successive d'un nombre plus ou moins grand de ces classes au rôle de classes supérieures. Telle fut, dans le passé, la réalité. L'œuvre de la civilisation dans l'avenir doit être la suppression des classes inférieures : c'est la lenteur de cette suppression qui a été à la base de toutes les révolutions des temps modernes et qui constitue surtout ce qu'on appelle au xxe siècle la « question sociale ».

Seuls les progrès gigantesques de la science depuis un siècle, l'utilisation rationnelle en voie de se réaliser de tout l'univers — l'intensité toujours croissante de la production des denrées nécessaires à la vie et les simplifications des moyens de production permettent aujourd'hui d'envisager des solutions positives de ce grand problème.

Dans le passé, les penseurs qui avaient voulu aborder ce grave sujet avaient pour la plupart dû placer la réalisation de leurs rêves dans le domaine d'utopie. Platon dans sa « République » et ses « Lois » ne put qu'entreprendre un schéma de hiérarchisation logique en classes fermées de citoyens; les philosophes qui l'ont suivi dans la voie des grandes hypothèses sociales, se trouvant placés presque

dans les mêmes conditions matérielles que lui, ont fait longtemps des rêves du même genre... Aucun n'a osé envisager à la base des sociétés futures l'émancipation entière du genre humain. La misère universelle était trop grande pour que le problème pût être posé et résolu même en théorie.

Jean-Jacques Rousseau, le premier, osa parler, au XVIIIe siècle, du contrat social, de l'égalité absolue de tous les hommes et de la prétendue aliénation qu'ils auraient consentie volontairement d'une partie de cette liberté. Mais son postulat de l'âge d'or fit de son œuvre un roman plutôt qu'une véritable philosophie. Dans la réalité on doit certes considérer les hommes comme ayant été de tout temps réunis *quasi ex contractu;* mais l'universelle misère de l'humanité ne permettait pas jusqu'à sa disparition progressive d'envisager la rédaction d'un véritable contrat social applicable à l'ensemble des hommes.

Les premières sociétés humaines dont nous connaissons l'histoire ont été des sociétés guerrières. Le vol et l'asservissement ont été jadis les premiers instruments du progrès. Ce n'est que par l'accumulation des pillages que les premières richesses importantes ont été réunies;. ce n'est que par la main des esclaves qu'a pu être créée une élite ayant des loisirs, ne s'occupant plus exclusivement du gain quotidien des produits nécessaires à la vie : cette élite a pu ainsi créer la science et la transmettre. Elle fut par là en droit de tout sacrifier à son développement triomphal.

L'intuition géniale de Jean-Jacques Rousseau fut de poser la question de l'égalité des droits de tous les hommes à un moment où le progrès de la civilisation rendrait déjà possible des solutions provisoires de cette question.

Avant lui, l'histoire de l'humanité n'était que celle de ses classes supérieures. Tous les législateurs, tous les philosophes, tous les moralistes religieux n'avaient songé aux masses que pour leur imposer ou leur prêcher la résignation et l'obéissance.

Qu'ils rédigent des lois, qu'ils édifient des préceptes moraux ou qu'ils instituent des cultes, tous ne voient le progrès possible que pour l'élite peu nombreuses à laquelle ils s'adressent, ou dont ils dépendent, et qui seule alors était capable de les comprendre, et aussi de sauvegarder le trésor légué par les ancêtres des facultés créatrices de la civilisation, de la souveraineté de l'esprit, du perfectionnement national et moral.

C'était en effet pour un très petit nombre de citoyens que travaillaient les millions d'es-

claves des sociétés antiques. Sur leurs chaînes et leurs misères était fondée à ce moment la seule possibilité de culture et de développement de l'humanité. Aucun auteur ancien n'ose même envisager la possibilité de la suppression de l'esclavage. Pendant des siècles, il a fallu ainsi que le plus grand nombre des hommes fût réduit à l'état de machines pour assurer les moyens d'existence et de développement de la société. Les serfs et les pauvres du Moyen-Age furent pendant longtemps les purs continuateurs de l'esclavage antique. La Révolution française qui les affranchit définitivement ne fut qu'une grande anticipation sentimentale des progrès futurs. L'égalité qu'elle proclama fut toute théorique; dans la réalité, d'ailleurs, elle profita surtout à la seule classe cultivée capable de devenir immédiatement une élite. Les philosophes de 1848 qui essayèrent ensuite de fonder sur le sentiment seul la réalisation des grands principes d'égalité et de fraternité de 1789, les Fourier, les Saint-Simon, échouèrent tous; leur idéal était sublime, leurs buts étaient nobles et grandioses; il ne reste de leur œuvre que le souvenir d'une généreuse illusion.

Pas plus que Platon, ils ne songeaient véritablement à la suppression possible des classes sociales, même dans les pays de haute culture

et de complète civilisation : ils cherchaient surtout l'harmonie, la concorde. Actuellement, même, la disparition progressive de toutes les classes inférieures ne peut être envisagée entièrement que pour les races très civilisées et vraiment à la tête des autres par leur participation incontestablement plus grande aux découvertes et à la mise en œuvre des progrès dans toutes les branches de la pensée.

La théorie s'arrête ici nécessairement, et sans doute provisoirement, devant les constatations indiscutables du donné.

IV

« Vivre selon la Vérité », formule philosophique du devoir, fut une illusion que ne purent réaliser plus ou moins complètement que peut-être ceux qui se sont résignés ou décidés à admettre comme base de leur conduite une révélation suprahumaine du sens et de la valeur de la vie. Si la Vérité en soi n'existe pas, si elle n'est composée à chaque âge de l'humanité que de l'ensemble des connaissances pratiques, des découvertes et des lois scientifiques qui permettent à l'homme de dominer la nature, de lutter contre la misère et de progresser dans l'utilisation rationnelle du

monde que l'on nomme la civilisation, les règles de conduite qui résultent de cette définition constituent des bases différentes et plus complexes du devoir. La Vérité pure, dogmatique n'est plus : le monde est dans un perpétuel devenir; toutes les philosophies de l'absolu sont à rejeter; enfin, l'échelle des valeurs sociales, la classification des vertus individuelles ou civiques seront nécessairement différentes dans l'avenir de ce qu'elles ont été dans le passé.

Toutes les morales doivent tendre à la réalisation plus complète du progrès et à la participation sans cesse plus grande de toutes les branches de l'humanité au travail bienfaisant et fécond des élites.

Toutes les races, comme tous les individus, ne sont pas capables de travailler avec une égale puissance de volonté et un égal bonheur au développement scientifique, moral et en même temps matériel de l'humanité. C'est une constatation de fait qui ne donne plus aujourd'hui à aucune race ni à aucun individu le droit d'asservir c'est-à-dire le droit d'amoindrir, qui confère seulement aux plus développés des devoirs d'éducation, d'exemple et par là de haute direction intellectuelle à l'ensemble, à l'humanité. La vertu fondamentale est la volonté de travail et de progrès.

Comment en assurer le développement complet dans toutes les sociétés futures?

Le spectacle de la faiblesse et de la misère générale de l'humanité impose actuellement à tous ce grand devoir de solidarité; il est indispensable que la totalité des hommes concoure avec le maximum d'énergie au développement et au progrès général. La première loi obligatoire de tous les codes doit donc être la loi du travail; la meilleure organisation sociale sera celle qui rend le travail le plus productif par les moyens les plus simples et les plus féconds, et tout en permettant à l'élite des individualistés et des énergies créatrices de se manifester de toutes façons dans la plénitude de ses facultés bienfaisantes, dans l'éclosion de son labeur productif d'améliorations constantes.

La civilisation ne sera jamais que l'œuvre d'une phalange restreinte de savants, d'inventeurs, de sages, d'organisateurs, d'hommes d'actions et de pensées supérieurs. Ces hommes sont épars dans la masse, et souvent n'arrivent pas aujourd'hui à développer entièrement toutes leurs facultés, toutes leurs qualités d'énergie, toute la puissance de leur individualité. Le grand devoir de la société future est d'assurer le plein développement de tout ce qui est élite.

C'est une vérité banale qu'à l'heure actuelle,

surtout dans les vieilles contrées d'Europe, les hasards de la fortune plus que les mérites personnels permettent souvent d'atteindre les succès dans la vie : l'exemple de la puissance que les principes contraires peuvent créer, même imparfaitement appliqués, est décisif; les résultats aux Etats-Unis par exemple sont immenses pour la collectivité comme pour les individus. Les révolutions jusqu'à présent avaient visé surtout la liberté, les égalités politiques; celles-ci ne sont que deux conditions de l'égalité véritable. Ce que les sociétés de l'avenir ont le devoir d'organiser, c'est l'égalité tout d'abord dans les possibilités de développement des initiatives et des intelligences; l'égalité véritable est donc celle des points de départ individuels dans la vie. Il n'y a pas d'autre définition de ces mots si souvent répétés sans précisions concrètes : idéal démocratique, progrès universel, solidarité humaine, etc...

***

Un corollaire de cette vérité est la suppression nécessaire de toutes les destructions inutiles de volontés : la plus importante est la guerre.

Depuis longtemps, les guerres entre peuples de race supérieure ne sont que de sanglants et inutiles forfaits, n'ayant aucune excuse véritable. Demain, une Société des Nations organisera une force internationale capable de supprimer dans l'avenir ces grandes et coupables destructions d'énergies et de valeurs sociales que sont les guerres entre civilisés. Elle fera disparaître pour toujours ses crimes monstrueux. Mais elle ne serait qu'une œuvre de civilisation imparfaite si elle n'organisait dans toutes les sociétés du monde le respect du devoir de solidarité universelle qui consiste à assurer le développement maximum de toutes les individualités, condition première de la marche en avant de la civilisation humaine, et le développement des qualités morales de puissance de travail et d'énergie qui sont à la base de la morale future.

Qui ne serait rempli d'indignation en songeant au petit nombre actuel des instituts scientifiques et des cités de travail dans l'ensemble de la terre et aussi des entraves injustifiées au plein épanouissement des intelligences et des courages que l'absence de lumière, l'absence de moyens fournis par l'éducation et aussi la pauvreté originaire partielle ou totale entraînent même dans les pays très civilisés pour la majorité des hommes? Au XXe siècle, en Europe même, il y a même

encore des peuples qui refusent l'instruction supérieure à certains de leurs sujets pour des prétextes de races et de religions : tant que de pareilles mœurs seront possibles, il y aura encore des crimes quotidiens contre l'humanité. En fait, d'ailleurs, l'instruction supérieure sous toutes ses formes est refusée presque chez tous les peuples prétendus civilisés à l'immense majorité de la classe la plus nombreuse, la classe prolétarienne; celle-ci est maintenue volontairement dans l'infériorité la plus injuste et la plus préjudiciable. L'institution de l'instruction payante, le monopole au profit de la bourgeoisie des grandes écoles scientifiques fermées à l'ensemble des citoyens par des concours d'entrée et par des limites d'âge et dont seuls peuvent profiter des jeunes gens assez riches, équivalent à la constitution de castes sociales contraires à toute idée d'égalité et à l'intérêt même de la société en général, et du progrès humain.

Si l'instruction n'est pas en elle-même une source de supériorité pour l'homme qui la reçoit, le refus d'instruction est trop souvent une condamnation à l'infériorité; il empêche des volontés énergiques, des intelligences puissantes de donner leur maximum de résultats dans la vie et par suite de travailler intégralement au progrès social. Le premier devoir social est donc l'organisation d'une instruction universelle favorisant l'éclosion de toutes les élites.

La plupart des théoriciens de la propriété dits révolutionnaires ont envisagé le partage des richesses, mais ils ont insuffisamment défini ce mot; certes, les richesses matérielles sont souvent réparties injustement ou aveuglément, et l'intérêt social exigerait souvent une meilleure distribution. Mais elles sont en réalité assez peu de chose à côté du patrimoine intellectuel! Le grand héritage vraiment commun à tous les hommes est encore accaparé injustement par quelques fractions privilégiées. Ce qui fut une nécessité dans le passé ne l'est plus aujourd'hui. Les progrès de la richesse et de la culture générales, ceux de la science, de l'organisation sociale et de la pédagogie permettent d'envisager une solution immédiate du problème.

Pour que l'humanité progresse plus rapidement dans la puissance et dans la grandeur la première loi universelle à établir est donc le droit à l'instruction intégrale, sans aucune limite, pour tous les citoyens. La seule base nécessaire pour sa réalisation pratique est une forte instruction moyenne imposée à l'ensemble des jeunes gens (cette instruction obligatoire jusqu'à dix-huit ans est déjà organisée

depuis quelques années en Allemagne et depuis peu en Angleterre, enfin partiellement aux Etats-Unis). Elle semble être le premier fondement indispensable de toutes les grandes sociétés futures. Le progrès des méthodes pédagogiques et une meilleure organisation générale de la société rendront ces institutions rapidement fécondes. C'est par elles que commenceront de disparaître pour toujours dans l'avenir les classes dites inférieures chez les grands peuples civilisés. Ce problème domine de beaucoup la question d'un partage plus ou moins équitable des terres ou des richesses. C'est le vrai problème social.

*
* *

Quelle sera donc la meilleure organisation sociale? Ce sera celle qui permettra aux hommes d'améliorer par une meilleure et plus intensive utilisation de l'Univers, par une meilleure distribution du travail et de la richesse, et surtout par une plus forte instruction matérielle et morale la valeur de l'individu. En sociologie cette préoccupation dernière n'a pas toujours été assez essentielle. Les sociologues comme les autres philosophes ont été souvent victimes du dogme philosophique

indiscuté de l'unité. A peine la sociologie était-elle créée comme science que chacun prenait *une* hypothèse et affirmait en la proposant qu'elle était *la seule* solution d'un problème aussitôt unifié et simplifié. Or, il s'agit des problèmes les plus complexes du monde. Il ne peut exister aucune solution simpliste de ces graves questions. L'éloquence des apôtres n'est que le refus d'examiner scientifiquement les difficultés. Quelle est cependant la valeur des vieilles sociologies?

De même que la valeur des systèmes philosophiques du passé semble plus grande lorsqu'ils sont basés surtout sur l'expérience et la raison, la valeur des sociologies dépend de l'esprit pratique de leurs auteurs et du petit nombre de postulats qui se cachent derrière leurs hypothèses. La pluralité des vérités leur a presque toujours échappé et ils ont cependant admis sans discussion un nombre considérable de postulats. Ce furent des apôtres plus souvent que des sages.

Aussi, les sociologues du passé ont-ils surtout travaillé indirectement au progrès; ainsi que les alchimistes du moyen-âge qui ont découvert la chimie en cherchant l'orviétan, les auteurs de sociologie modernes ont découvert des valeurs nouvelles positives : la coopération, la mutualité, les assurances sociales.

Ainsi s'est accru le nombre des vérités partielles dont le total constitue seul les valeurs positives sur lesquelles est fondée la civilisation. A défaut d'une compréhension suffisante des lois historiques et scientifiques du progrès de la pensée, leurs auteurs les ont souvent mêlées à d'étranges rêveries.

Les deux premières ont fait l'objet de généralisation tendant à les présenter comme uniques solutions de la « question sociale ». Il en a été de même des différents socialismes : socialisme communal, socialisme d'état, socialisme international, qui ne sont que des procédés d'organisations nouvelles et non en eux-mêmes des panacées universelles.

Toutes ces théories reposent souvent, dans la pensée de leurs auteurs, sur le grand postulat de l'efficacité des lois. Des lois parfaites doivent assurer le bonheur du « genre humain »; tel est le postulat sous sa forme la plus générale. C'est une simple et antique croyance. La philosophie enseigne seulement que les lois pour aider efficacement au développement de l'humanité, doivent avant tout assurer l'épanouissement des individualités, dans une société paisible, habilement administrée et prête à récompenser les hautes qualités morales d'énergie, de travail et de découverte.

Quelques principes directeurs seuls peuvent être dès à présent dégagés et servir de guides pour dissiper quelques erreurs ou dégager nettement l'idéal à contempler par le philosophe en sociologie.

Pour atteindre cet idéal, les lois ne peuvent sans doute imposer à la liberté des citoyens adultes des restrictions importantes qu'avec la plus grande circonspection : elles ne peuvent notamment directement ou indirectement leur imposer aucune croyance. Nulle secte, nulle église ne doit pouvoir dominer la politique ou même y avoir accès. Le monde de la croyance individuelle et le monde des réalisations politiques sont définitivement séparés; derrière les lois, simples conventions humaines, ne se peut cacher aucune réalité métaphysique immuable, qui puisse servir de base à d'universelles sanctions en ces matières.

Quant aux modes de réalisation, quant aux modifications profondes dans l'ordre social que nécessite dès aujourd'hui le progrès déjà accompli par l'humanité, ils seront nécessairement divers suivant les races et les nécessités locales, suivant le degré de culture générale et l'idéal préexistant. Les essais qui seront tentés seront soumis à l'épreuve de la seule loi pragmatique du succès. La philosophie, sans

s'en désintéresser, ne peut qu'indiquer ses directives générales qui sont les lois essentielles du progrès humain, c'est-à-dire les moyens les plus rapides et les plus puissants d'assurer la conquête des vérités.

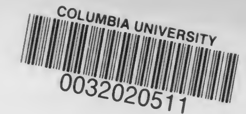
La partie dogmatique de la philosophie est seulement la méthode, c'est-à-dire le mécanisme et la détermination des lois de découvertes dans toutes les branches de la pensée. La partie critique est la recherche de tous les postulats que ces lois présupposent, leur analyse, leur destruction ou la fixation de leur valeur, que ces postulats soient à la base des systèmes scientifiques ou des sociologies.

TABLE DES MATIÈRES

CONCLUSION

VALEUR DES ÉCOLES

Imprimerie Mauchaussat
16, Rue François Guibert, Paris (XVe)


COLUMBIA UNIVERSITY
0032020511

